
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01595365 6



Heliogravure W. Büxenstein Berlin

Verlag Georg Reimer, Berlin

Ed. Sachau.

FESTSCHRIFT

EDUARD SACHAU

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE

GEWIDMET VON

FREUNDEN UND SCHÜLERN

IN DEREN NAMEN HERAUSGEGEBEN

VON

GOTTHOLD WEIL



BERLIN 1915

VERLAG VON GEORG REIMER

In eine große Zeit fällt der Tag, an dem Sie, hochverehrter Herr Geheimrat, auf sieben Jahrzehnte eines arbeitsvollen und reich gesegneten Lebens zurückblicken können, in eine schwere Zeit, in der die besten Söhne Deutschlands mutig ihr Leben für das Vaterland opfern, und in der auch in Ihr Haus unausfüllbare Lücken gerissen worden sind.

Trotzdem glaubten Ihre alten und jungen Freunde und Schüler diesen Ihren Jubeltag nicht ohne ein sichtbares Zeichen der Ehrung und Anerkennung für Ihr wissenschaftliches Wirken vorübergehen lassen zu dürfen. Ist auch die Zahl derer, die an dieser Festschrift mitarbeiten wollten, infolge des Krieges stark zusammengeschmolzen, so ist die Verehrung und Zuneigung, die wir Übrigbleibenden Ihnen durch unsere Beiträge zum Ausdruck bringen, gerade dadurch um so tiefer und herzlicher geworden.

Möge Gott Ihnen noch eine lange Reihe gesunder, arbeits- und erfolgreicher Jahre bescheren!

Charlottenburg, den 20. Juli 1915.

Inhaltsverzeichnis.

Vorbemerkungen.

Die Beiträge zu dieser Festschrift sind, soweit das überhaupt streng durchgeführt werden kann, sachlich angeordnet worden. Die Arbeiten allgemein semitistischen Inhalts stehen am Anfange, ihnen folgen die assyriologischen, ägyptologischen, hebräisch-biblischen Abhandlungen, daran schließt sich das nachbiblische Judentum und der aramäisch-iranische Kulturkreis; die epigraphischen Abhandlungen leiten zu dem stärksten, dem islamwissenschaftlichen Teile über, der wieder in sich so geordnet ist, daß die über den Qor'ān, das Recht und die Tradition handelnden Arbeiten voranstehen, daß nach diesen Poesie und Nationalgrammatik behandelt werden, dann die geographisch-historischen Abhandlungen folgen und der moderne Islam bzw. die modernen arabischen Dialekte am Schlusse stehen.

Der Druck der Festschrift hat infolge des unregelmäßigen Postverkehrs während der letzten Kriegsmonate große Schwierigkeiten gemacht. Trotzdem ist das ganze Werk dank der Bemühungen des Herrn k. k. Hofbuchdruckers Adolf Holzhausen in Wien in zwei Monaten fertiggestellt worden. Etwaige Druckfehler, die in der Eile übersehen wurden, bitte ich daher zu entschuldigen.

Ursprünglich, im Juni 1914, hatten ungefähr 65 Gelehrte versprochen, Beiträge für diese Festschrift zu liefern; der Krieg hat ihre Zahl auf 37 herabgemindert. Viele Deutsche und Österreicher, die zu den Fahnen geeilt waren oder im Ausland festgehalten wurden, konnten ihre Zusage nicht einhalten; gleicherweise haben die englischen, französischen, italienischen, russischen und auch einige der amerikanischen Orientalisten ihre Arbeiten nicht eingesandt. Nur die Arbeit von Prof. Guidi-Rom, die Anfang Mai, schon vor der Kriegserklärung Italiens an Österreich, im Druck fertig war, konnte aufgenommen werden.

Um das Zustandekommen der Festschrift haben sich diejenigen Herren und Damen, die trotz vielen anderweitigen Anforderungen, die der Krieg pekuniär an sie stellte, auch für diesen Zweck reichliche Mittel hergegeben haben, verdient gemacht. Ihnen allen sage ich aufrichtigen Dank.

G. W.

Die Schriften Eduard Sachaus.

Zusammengestellt

von

Gotthold Weil.

I. Bücher und Aufsätze.[1]

1867. 1. De Aljavâlîqî ejusque opere quod inscribitur المعرب adjecta textus particula. Dissertatio inauguralis philologica, quam consensu . . . philosophorum ordinis in acad. Fridericiana Halensi cum Vitebergensi consociata . . . die 21 m. Jan. 1867 . . . publice defendet auctor Eduardus Sachau. Adversariorum partes susceperunt: Alb. Socin stud. orient., Aug. Mueller stud. phil. Halis Saxonum (1867): Lork. 8, ٢٢ S. 8°

2. Ǵawâlîkî's Almu'arrab. Nach der Leydener Handschrift mit Erläuterungen herausgegeben von Ed. Sachau. Leipzig: W. Engelmann 1867. X, 70, ١٨٥ S. 8°

1869. 3. Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca. E codicibus Musei Britannici Nitriacis ed. atque in latinum sermonem vertit Ed. Sachau. Lipsiae: W. Engelmann 1869. VII, 72, ܦ S. 8°

1870. 4. Inedita Syriaca. Eine Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur. Mit einem Anhang. Aus den Hss. des Brittischen Museums herausgegeben von Ed. Sachau. Mit Unterstützung der kais. Akad. der Wissenschaften. Wien: Buchhandlung des Waisenhauses 1870. XIII, ܩܠܕ S. 8°

5. Contributions to the Knowledge of Parsee Literature. ⟨Read Nov. 30, 1868⟩.
In: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. 4. 1870. S. 229—283.

---

[1] Die als selbständige Bücher ausgegebenen Schriften sind durch fettgedruckte Zahlen und durch vollständige Titelaufnahme kenntlich; die ursprünglich als Aufsätze in Zeitschriften oder Sammelwerken erschienenen Arbeiten sind dagegen nur kürzer aufgenommen. Ein der Zahl beigesetztes * zeigt an, daß diese betreffenden in der Berliner Akademie gehaltenen Vorträge nicht in den Sitzungsberichten abgedruckt, sondern dort nur ihrem Inhalt nach ganz kurz wiedergegeben sind. Die Anordnung der Titel innerhalb jeder der vier Abteilungen ist chronologisch.

6. Über die Reste der syrischen Übersetzungen classischgriechischer, nicht-aristotelischer Litteratur unter den nitrischen Handschriften des Brittischen Museum.

In: Hermes. Zeitschrift für classische Philologie. Bd. 4. 1870. S. 69—80.

7. Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts.

In: Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Bd. 65. Wien 1870. S. 699—723.

1871. 8. Neue Beiträge zur Kenntniss der zoroastrischen Litteratur.

Ebd. Bd. 67. Wien 1871. S. 805—852.

1872. 9. Die Inschrift des Königs Mescha von Moab.

In: Oesterreichische Wochenschrift für Wissenschaft und Kunst. N. F. Bd. I. 1872. S. 140—146.

10. Aus den Schicksalen einer Nation und ihrer Litteratur. I.

Ebd. S. 289—294.

11. Aus den Schicksalen einer Nation und ihrer Litteratur. II. (III.)

Ebd. S. 342—349.

12. Das Bethnall-Green-Museum in London.

Ebd. N. F. Bd. 2. 1872. S. 508—510.

13. Die Wahhabiten in Ostindien [von] (E.)

Ebd. S. 522—532.

14. Indische Malerei.

Ebd. S. 629—633.

1873. 15. Zur Erklärung von Vendidad I, (32).

In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 27. 1873. S. 147—148.

16. Zur Geschichte und Chronologie von Khwârizm.

In: Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Bd. 73. Wien 1873. S. 471—506.

17. Zur Geschichte und Chronologie von Khwârizm. 2. Theil. [nebst] Anhang: Ueber die türkischen Fürsten von Transoxanien und Turkistân.

Ebd. Bd. 74. Wien 1873. S. 285—330.

1874. 18. Handschriften vom Kitâb des Sîbawaihi.

In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 28. 1874. S. 155—156.

19. Conjectur zu Vendidad I, 34.

Ebd. S. 448—452.

1876. 20. Chronologie orientalischer Völker von Albîrûnî. Im Auftrage der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von C. EDUARD SACHAU. Hälfte 1. Leipzig: F. A. Brockhaus in Comm. 1876. VII, ١٩٨ S., 2 Tab. 4°.

21. Algebraisches über das Schach bei Bîrûnî.

In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 29. 1876. S. 148—156.

22. Eine Berechnung der Entfernung des Sonnen-Apogaeums von dem Frühlingspunkte bei Albîrûnî. (Mit 3 Fig.). Mitgetheilt von Ed. Sachau und Joh. Holetschek.

In: Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Bd. 82. Wien 1876. S. 243—266. [Sachau: S. 243—258.]

1878. 23. Chronologie orientalischer Völker von Albîrûnî. Herausgegeben von C. Eduard Sachau. Gedruckt auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig: F. A. Brockhaus in Comm. 1878. LXXIII, 30 S., S. ٢٠١—٣١٢. 4⁰ [Enthält Hälfte 2. des Textes (s. Nr. 20) und Einleitung und Indices zum ganzen Werk.]

1879. 24. The Chronology of ancient nations. An English version of the arabic text of the Athâr-ul-bâkiya of Albîrûnî, or ‚Vestiges of the Past‘, collected and reduced to writing by the author in a. H. 390—1, a. D. 1000. Transl. and ed., with notes and index, by C. Edward Sachau. London: Oriental Translation Fund of Great Britain & Ireland by W. H. Allen 1879. XVI, 464 S. 8⁰

25. Ueber die Afghanen.

In: Deutsche Rundschau. herausgegeben von J. Rodenberg, Bd. 19. Berlin 1879. S. 72—86.

1880. 26. Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert. Mit Unterstützung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus den orientalischen Quellen herausgegeben, übersetzt und erläutert von Karl Georg Bruns und Eduard Sachau. Leipzig: F. A. Brockhaus. 1880. X, 141, 346 S. 4⁰

27. Ueber die Lage von Tigranokerta. Von Sachau. Berlin: Akad. der Wissenschaften 1880. 92 S., 2 Taf. 4⁰ (= Abhandlungen der Kgl. Akad. der Wissenschaften zu Berlin, 1880, phil.-hist. Klasse, Abh. 2).

28. Aus einem Briefe des Herrn Professor Dr. Sachau. Dêr am Euphrat, 27. Dec. 1879.

In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 34. 1880. S. 172—174.

29. Reisebericht. Berlin 23. Juni 1880.

Ebd. S. 564—567. [Fortsetzung zu Nr. 28.]

30. Aus Türkisch-Asien [von] (***).

In: Preußische Jahrbücher, Bd. 46. 1880. S. 575—602.

1881. 31. Palmyrenische Inschriften.

In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 35. 1881. S. 728—748. 2 Taf.

32. Eine dreisprachige Inschrift aus Zébed.

In: Monatsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. 1881. S. 169—190. 2 Taf.

1882. 33. Mittheilungen über eine Reise in Syrien und Mesopotamien.
In: Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, Bd. 9. 1882. S. 125—153.

34. Edessenische Inschriften.
In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 36. 1882. S. 142—167. 1 Taf.

35. Zur Trilinguis Zebedaea.
Ebd. S. 345—352.

36. [Behauptung der Priorität in der Veröffentlichung der als Nr. 3 in ZDMG., Bd. 36. 1882. S. 158 (s. Nr. 34) behandelten Inschrift gegenüber der Veröffentlichung derselben Inschrift von RENAN in dem Journal Asiatique 1883. S. 246 ff.].
In: Deutsche Litteraturzeitung. Jahrg. 3. 1882. Sp. 1732.

1883. **37.** Reise in Syrien und Mesopotamien. Von EDUARD SACHAU. Mit 2 Karten von Heinrich Kiepert, 18 Abb. und 12 Lichtdruckbildern. Leipzig: F. A. Brockhaus. 1883. X, 478 S. 8⁰

38. Schilderung von Aleppo.
In: Globus, Bd. 24. 1883. S. 319—320.

39. Ueber den Palmyrenischen *νόμος τελωνικός*.
In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 37. 1883. S. 562—571.

1884. 40. Ueber Merw.
In: Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, Bd. 11. 1884. S. 147—154.

41. Albêrûnî's Indica. (Verzeichnis der Capitel.)
In: Indische Studien . . . herausgegeben von ALBRECHT WEBER, Bd. 17, Heft 1. 1884. S. 173—176.

42. Eine Nabatäische Inschrift aus Ḍmêr.
In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 38. 1884. S. 535—542. 1 Taf.

43. Syrische Inschriften aus Ḳarjetên.
Ebd. S. 543—545. 1 Taf.

1885. **44.** Königliche Bibliothek, Berlin. Kurzes Verzeichniss der Sachau'schen Sammlung syrischer Handschriften von E. SACHAU. Nebst Übersicht des alten Bestandes. Berlin 1885: A. W. Schade. XXVIII, 35 S. 8⁰

1887. **45.** Alberuni's India. An account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about a. d. 1030. Ed. in the arabic original by EDWARD SACHAU. Published under the patronage of Her Britannic Majesty's Secretary of State for India in Council. London: Trübner & Co. 1887. XLI, ٣١٥ S. 4⁰

46. Eine Altaramäische Inschrift aus Lycien.
In: Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Bd. 114. Wien 1887. S. 3—7. 1 Taf.

47. Antrittsrede.
In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1887, XXXIII, S. 643—646.

1888. 48. Alberuni's India. An account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about a. D. 1030. An English edition, with notes and indices. By Edward C. Sachau. In 2 vol. Vol. 1. 2. London: Trübner & Co. 1888. L, 408 S.; 431 S. 8° (= Trübner's Oriental Series [58, 1. 2]).
Hiervon erschien 1910 ein unveränderter Neudruck.

49. Indo-Arabische Studien zur Aussprache und Geschichte des Indischen in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Von Eduard Sachau. Berlin: Akad. der Wissenschaften 1888. 50 S. 2 Taf. 4° (= Abhandlungen der Kgl. Akad. der Wissenschaften zu Berlin, 1888, phil.-hist. Klasse, Abh. 1).

50. Bericht über die Eröffnung des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin und einige auf das Seminar bezügliche Schriftstücke. Mitgetheilt von dem commissarischen Director Ed. Sachau. Berlin: A. Asher in Comm. 1888. 20 S. 4°.

1889. 51. Catalogi codd. mss. bibliothecae Bodleianae pars 13. Catalogue of the Persian, Turkish, Hindûstânî, and Pushtû manuscripts in the Bodleian library begun by Ed. Sachau, continued, completed and ed. by Hermann Ethé. Part 1. The Persian Manuscripts. Oxford 1889: Clarendon Press. XII S., 1150 Sp. 4°

52. Arabische Volkslieder aus Mesopotamien. Mitgetheilt von Sachau. Berlin: Akad. der Wissenschaften 1889. 96 S. 4° (= Abhandlungen der Kgl. Akad. der Wissenschaften zu Berlin, 1889, phil.-hist. Klasse. Abh. 1).

1890. 53*. Die Altaramaeische Inschrift auf dem Standbilde des Königs Panammû von Sam'al aus dem 8. Jahrhundert vor Chr. Geburt.
In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1890, XXI, S. 399.

1891. 54. Zu der Altaramäischen Inschrift Corpus inscriptionum Semiticarum II, 1 no. 75.
In: Zeitschrift für Assyriologie und verw. Geb., Bd. 6. 1891. S. 432—436.

1892. 55. Bemerkungen zu Cilicischen Eigennamen.
Ebd. Bd. 7. 1892. S. 85—103.

56. Zur historischen Geographie von Nordsyrien.
In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1892, XXI, S. 313—338.

1893. 57. Bericht über die Wirksamkeit des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin während der

ersten fünf Jahre seines Bestehens von 1887—1892. Von dem kommissarischen Direktor Eduard Sachau. Berlin 1893: Reichsdruckerei. 11 S. 4⁰

58. Die Inschrift des Königs Panammû von Šam/al.

In: Ausgrabungen in Sendschirli. Ausgeführt und herausgegeben im Auftrage des Orient-Comités zu Berlin. I. Einleitung und Inschriften (= Königliche Museen zu Berlin. Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen. Heft 11). Berlin: W. Spemann 1893. S. 55—84.

59. Orientalische Philologie (mit Ausschluss der indischen).

In: Die Deutschen Universitäten. Für die Universitätsausstellung in Chicago 1893 . . . herausgegeben von W. Lexis. Berlin: A. Asher & Co. 1893. Bd. 1, S. 507—528.

60*. Eine Altaramäische Inschrift, Text, Übersetzung und Anmerkungen.

In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1893, XIX, S. 271.

1894. 61. Muhammedanisches Erbrecht nach der Lehre der Ibaditischen Araber von Zanzibar und Ostafrika.

Ebd. Jahrg. 1894, VIII, S. 159—210.

1895. 62. Skizze des Fellichi-Dialekts von Mosul. Von Sachau. Berlin: Akad. der Wissenschaften 1895. 92 S. 4⁰ (= Abhandlungen der Kgl. Akad. der Wissenschaften zu Berlin, 1895, phil.-hist. Klasse. Abh. 1).

63. Baal-Ḥarrân in einer Altaramäischen Inschrift auf einem Relief des Königlichen Museums zu Berlin.

In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1895, VIII, S. 119—122.

64*. Über die Stellung der Christen im Muhammedanischen Privatrecht.

Ebd. Jahrg. 1895, IX, S. 159.

1896. 65. Über die Poesie in der Volkssprache der Nestorianer.

Ebd. Jahrg. 1896, XI, S. 179—215.

66. Aramäische Inschriften. 1. Die Altaramäische Bauinschrift aus Zenğîrlî. 2. Eine Nabatäische Inschrift aus Ire. 3. Syrische Inschriften aus Rabban Hormizd.

Ebd. Jahrg. 1896, XLI, S. 1051—1064, 2 Taf.

1897. 67. Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre von Eduard Sachau. Stuttgart & Berlin: W. Spemann 1897. XXXII, 879, rv S., 8⁰ (= Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Bd. XVII).

68. Glossen zu den historischen Inschriften Assyrischer Könige.

In: Zeitschrift für Assyriologie und verw. Geb., Bd. 12. 1897. S 42—61.

69*. Geographische Studien zu den Assyrischen Königsinschriften.

In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin, Jahrg. 1897, XXI, S. 461.

70*. Über eine Arabische Chronik aus Zanzibar.

Ebd. Jahrg. 1897, XLI, S. 925.

1898. 71*. Über das Dogma der Ibaditen.

Ebd. Jahrg. 1898, XLI, S. 633.

72. Über eine Arabische Chronik aus Zanzibar.

In: Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen. Jahrg. 1. 1898. Abth. 2. S. 1—19.

73. Das Gutachten eines Muhammedanischen Juristen über die Muhammedanischen Rechtsverhältnisse in Ostafrika.

Ebd. Abth. 3. S. 1—8.

1899. 74. Verzeichniss der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin von Eduard Sachau. Abth. 1. 2. Berlin: A. Asher & Co. 1899. XIV, 448 S.; S. 449—942, 3 Taf. 4⁰ (= Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Bd. 23 [1, 2]).

75. (Erster vorläufiger Bericht über seine archäologische Forschungsreise in Babylonien und Assyrien während des Winters 1897—98.)

In: Mittheilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin. Nr. 1. 1899. S. 1—6.

76. Studie zur Syrischen Kirchenlitteratur der Damascene.

In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1899, XXVII, S. 502—528, 2 Taf.

77. Über die religiösen Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika.

In: Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen. Jahrg. 2. 1899. Abth. 2. S. 47—82. [Fortsetzung zu Nr. 72.]

78. Zu den Aristoteles-Studien im Orient.

In: Γενεθλιακον zum Buttmannstage. 5. December 1899. Berlin. Als Manuskript gedruckt. 8⁰. S. 50—64.

1900. 79. Am Euphrat und Tigris. Reisenotizen aus dem Winter 1897—1898 von Eduard Sachau. Mit 5 Kartenskizzen und 32 Abbildungen. Leipzig: J. C. Hinrichs 1900. 160 S. 8⁰.

80. Über Syrische Handschriften-Sammlungen im Orient.

In: Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen. Jahrg. 3. 1900. Abth. 2. S. 43—47.

81*. Über die Quellen von Ibn Saad's Geschichtswerk.

In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1900, XXIX, S. 599.

1901. 82. (Gutachten von) Sachau (zu Frage 5) (der den Unterrichtsbetrieb betreffenden Fragen, zu welchen im März 1900 gutachtliche Äußerungen eingefordert worden sind.)

In: Verhandlungen über Fragen des höheren Unterrichts. Berlin, 6. bis 8. Juni 1900. Nebst einem Anhange von Gutachten herausgegeben im Auftrage des Ministers der geistlichen . . . Angelegenheiten. Halle a. S.: Buchhandlung des Waisenhauses 1901. 8⁰. S. 339—344.

83*. Über einige Vorläufer Muhammed's.

In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1901, XXIII, S. 525.

1902. 84. Über den zweiten Chalifen Omar. Ein Charakterbild aus der ältesten Geschichte des Islams.

Ebd. Jahrg. 1902, XV, S. 292—323.

85. Persisch (Ein Abschnitt aus dem . . . Gebetbuch der Perser, Arab. und Pers., betitelt bejâz).

In: Marksteine aus der Weltlitteratur in Originalschriften herausgegeben von JOHANN BAENSCH-DRUGULIN. Leipzig: W. Drugulin 1902. 2°. (T. 2.) S. 64—69.

1903. 86. Der erste Chalife Abu Bekr. Eine Charakterstudie.

In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1903, III, S. 16—37.

87. Elmeschetta.

In: Die Woche. Moderne illustrierte Zeitschrift. Berlin. Jahrg. 1903, Bd. 2. S. 957—958.

1904. 88. Ibn Saad . . . Biographien der mekkanischen Kämpfer Muhammeds in der Schlacht bei Bedr. Herausgegeben von EDUARD SACHAU. Leiden: E. J. Brill 1904. LXVI, 56, ٣٠٤ S. 4°. (= Ibn Saad. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten . . . herausgegeben von EDUARD SACHAU. Bd. 3, Th. 1.)

89. Studien zur ältesten Geschichtsüberlieferung der Araber.

In: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Jahrg. 7. 1904. Abt. 2. S. 154—196.

90*. Über die ältere syrische Rechtslitteratur bei den Nestorianern und im Besonderen über das Buch der richterlichen Urtheile des im Jahr 705 gestorbenen Patriarchen Chenanischo.

In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1904, L, S. 1315.

91. Das Berliner Fragment des Mûsâ Ibn ʿUkba. Ein Beitrag zur Kenntniss der ältesten arabischen Geschichtslitteratur.

Ebd. Jahrg. 1904, XI, S. 445—470, 1 Taf.

92. Semitische und andere orientalische Sprachen.

In: Das Unterrichtswesen im Deutschen Reich. Aus Anlaß der Weltausstellung in St. Louis . . . herausgegeben von W. LEXIS. Bd. 1. Universitäten. Berlin: A. Asher & Co. 1904. S. 193—196.

93. Das Seminar für Orientalische Sprachen.

Ebd. S. 330—333.

1905. 94. Litteratur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan.

In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1905, XLVII, S. 964—978, 1 Taf.

95. Das Orientalische Seminar und die deutsche Exportindustrie.

In: Der Tag. Illustr. Teil. Berlin. 20. Sept. 1905. Nr. 465.

1906. 96*. Über die rechtlichen Verhältnisse der Christen im Sasaniden-Reich.

In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1906, XLVII, S. 823.

1907. 97. Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine. Von Sachau. Berlin: Akad. der Wissenschaften 1907. 46 S. 1 Taf. 4° (= Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften, 1907. phil.-hist. Klasse, Abh. 1).

98. Syrische Rechtsbücher. Bd. 1. Leges Constantini Theodosii Leonis. Aus der römischen Hs. herausgegeben und übersetzt von Eduard Sachau. Berlin: G. Reimer 1907. XXIV, 224 S. 8°

99*. Über einen altaramäischen Papyrus aus Elephantine.

In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1907, XLVII, S. 849.

100. Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sasanidenreich.

In: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Jahrg. 10. 1907. Abt. 2. S. 69—95.

101. Die Eurasier.

In: Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, Bd. 1. 1907. Sp. 215—220.

1908. 102. Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine. Von Eduard Sachau. Aus den Abhandlungen der Kgl. Preuss. Akad. der Wissenschaften vom Jahre 1907. Mit 2 Taf. Neudruck. Berlin: Kgl. Akad. der Wissenschaften 1908. 46 S. 2 Taf. 4°

103. Syrische Rechtsbücher. Bd. 2. Richterliche Urteile des Patriarchen Chenânîschô. Gesetzbuch des Patriarchen Timotheos. Gesetzbuch des Patriarchen Jesubarnun. Aus der römischen Hs. herausgegeben und übersetzt von Eduard Sachau. Berlin: G. Reimer 1908. XXXIV, 212 S. 8°

104. Mekka und Medina.

In: Die Woche. Moderne illustrierte Zeitschrift. Berlin. Jahrg. 1908, Bd. 1. S. 431—435.

105. Im Heiligen Lande.

Ebd. Jahrg. 1908, Bd. 2. S. 688—693.

106. Aussichten der türkischen Verfassung.

In: Neue Freie Presse. Wien, 2. August 1908. Nr. 15786.

107*. Über einen Papyrus aus Elephantine.

In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1908, XLIX, S. 1099.

1909. 108. Ein altaramäischer Papyrus aus der Zeit des aegyptischen Königs Amyrtäus.

In: Florilegium ou recueil de travaux d'érudition dédiés à Monsieur le Marquis Melchior de Vogüé à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance. Paris: Imprimerie nationale 1909. S. 529—541. 1 Taf.

109*. Über den Abschluss der Zusammensetzung und Ordnung der zur Zeit im Königlichen Museum befindlichen Papyrus-Urkunden, welche bei den deutschen Ausgrabungen auf der Nilinsel Elephantine gefunden worden sind.

In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1909, LIII, S. 1295.

1910. 110*. Über den Charakter der jüdischen Kolonie in Elephantine.
Ebd. Jahrg. 1910, XLIII, S. 923.

111. Sicilien nach dem tuerkischen Geographen Piri Reïs.
In: Centenario della nascita di Michele Amari. Palermo: Virzi 1910. Vol. 2. S. 1—10. 1 Taf.

1911. 112. Generalverwaltung der Königlichen Museen zu Berlin. Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine. Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Chr. bearbeitet von Eduard Sachau. Mit 75 Lichtdrucktafeln. [Bd. 1. Text. Bd. 2.] Tafeln. Leipzig: Hinrichs 1911. XXIX, 290 S.; 75 Tafeln. 2°

113. (Dem Andenken Julius Lipperts).
In: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Jahrg. 14. 1911. Abt. 3. S. I—III.

114*. Über den Papyrus 6 der Elephantine-Sammlung.
In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1911, I, S. 11.

1912. 115. Denkschrift über das Seminar für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin von 1887 bis 1912. Von dem Direktor Ed. Sachau. Berlin: (G. Reimer in Komm.) 1912. 86 S. 4°

116. Bericht über die Festversammlung zur Eröffnung des 26. Studienjahres des Seminars für Orientalische Sprachen in der Aula der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am Montag, den 11. November 1912, mittags 12 Uhr. Erstattet von dem Direktor ... Eduard Sachau. Berlin: G. Reimer in Komm. 1912. 14 S. 4°

117*. Über die christliche Gesetzgebung für die Persis, vertreten durch die Erzbischöfe Jesubocht und Simeon.
In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berliu. Jahrg. 1912, V, S. 99.

118. Adresse an Hrn. Julius Euting zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum am 21. Februar 1912.
Ebd. Jahrg. 1912, X, 210—212.

1913. 119*. Über die ältesten Schicksale des Christenthums im Orient, speciell in den Euphrat- und Tigrisländern.
Ebd. Jahrg. 1913, XI, S. 251.

1914. 120. Syrische Rechtsbücher. Bd. 3. Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht. Erbrecht oder Canones des persischen Erzbischofs Simeon. Eherecht des Patriarchen Mâr Abhâ. Aus der römischen Hs. herausgegeben und übersetzt von Eduard Sachau. Berlin: G. Reimer 1914. XXIX, 385 S. 8°

121*. Über die Rechtsliteratur und Rechtsgeschichte im orientalischen Christentum.

In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1914, XXVII, S. 729.

II. Herausgeber von:

122. Verzeichnis der Vorlesungen und Übungen, welche im W. S. 1887/8 ... — S. S. 1915 im Seminar für Orientalische Sprachen gehalten werden. (Der Direktor Sachau.)

123. Das Seminar für Orientalische Sprachen (im S. S. 1889 [und] im W. S. 1889/90 — im S. S. 1913 [und] im W. S. 1913/14) [von dem] (Direktor Sachau).

In: Chronik der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin für das Rechnungsjahr 1889/90 — 1913/(14). Jahrg. 3—27.

124. Seminarchronik für . . . 1897/98—1913/14 [von dem] (Direktor Sachau).

In: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen. Jahrg. 1—17. S. I ff.
1. für das Studienjahr 1897/98
2 ff. für die Zeit von Ostern 1898 bis Ostern 1899 ff.
6. für die Zeit von Ostern 1902 bis August 1903
7 ff. für die Zeit vom Oktober 1903 bis August 1904 ff.

125. Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Herausgegeben von dem Director des Seminars. Bd. 1, Aufl. 1. 2. 2—11. 12, 1. 2. 13—18. 19, Aufl. 1. 2. 20. 21, 1. 2. 22—30. Stuttgart u. Berlin: W. Spemann [Bd. 19 ff.: Berlin: G. Reimer] 1890—1913.

126. Mittheilungen [Jahrg. 7 ff: Mitteilungen] des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Herausgegeben von dem Director Eduard Sachau. Abt. 1. Ostasiatische Studien. Abt. 2. Westasiatische Studien. Abt. 3. Afrikanische Studien. Jahrg. 1—17. [nebst] Beiband zu Jahrg. 14. Berlin u. Stuttgart: W. Spemann in Comm. [Jahrg. 5 ff.: Berlin: G. Reimer in Comm.] 1898—1914.

127. Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Herausgegeben von dem Direktor des Seminars für Orientalische Sprachen Eduard Sachau. Bd. 1. 2, Aufl. 1, 2. 3—16. Berlin: G. Reimer in Comm. 1902—1914.

128. Ibn Saad. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht. Im Auftrage der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften im Verein mit C. Brockelmann, . . . J. Horovitz . . . J. Lippert . . . B. Meissner . . . E. Mittwoch . . . F. Schwally . . . und K. V. Zettersteen . . . herausgegeben von Eduard Sachau. Bd. 1, 1. 2, 1. 2. 3, 1. 2. 4, 1. 2. 5. 6. 8. Leiden: E. J. Brill 1904—1912. 4°

129. (Jahresbericht über die) Ibn Saad-Ausgabe.

In: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin 1899, IV, S. 80—81; 1900, IV, S. 42—43; 1901, IV, S. 76—77; 1902, IV, S. 51—52; 1903, VI, S. 101; 1904, VI, S. 236; 1905, IV, S. 129—130; 1906, IV, S. 87—88; 1907, IV, S. 61; 1908, IV, S. 88; 1909, V, S. 131; 1910, V, S. 69; 1911, IV, S. 96—97; 1912, IV, S. 59; 1913, IV, S. 104—105; 1914, VI, S. 118—119; 1915, IV—VI, S. 84.

III. Besprechungen von:

130. Der Bundehesh . . . hrsg. . . . übers. von FERD. JUSTI. Leipzig 1868.

In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 23. 1869. S. 501—511.

131. An old Pahlavi-Pazand Glossary ed. by Destur Hoshangji Jamaspji Asa . . . rev. and enlarged . . . by M. HAUG. London & Bombay 1870.

Ebd. Bd. 24. 1870. S. 713—728.

132. The Homilies of Aphraates . . . ed. . . . syriac. . . . by W. WRIGHT. Vol. 1. London 1869.

In: The Academy. Vol. 1. S. 54—55. Nov. 13, 1869.

133. J. ROEDIGER: De Nominibus Verborum Arabicis. Halis 1870.

Ebd. S. 327. Sept. 10, 1870.

134. An old Pahlavî-Pâzand Glossary etc. (s. No. 131).

Ebd. Vol. 2. S. 20—21. Oct. 22, 1870.

135. W. WRIGHT: An Arabic Reading-Book. Part 1. London.

Ebd. S. 50—51. Nov. 15, 1870.

136. Zachariae episcopi Mitylenes aliorumque scripta historica graece plerumque deperditi. Syriace ed. J. P. N. LAND. Leiden 1870 (= Anecdota Syriaca t. 3.)

Ebd. S. 292—294. June 1, 1871.

137. A Digest of Moohummudan Law . . . Part 2, containing the Doctrines of the Imameea Code of Jurisprudence . . . By NEIL B. E. BAILLIE. London 1869.

Ebd. S. 318—319. June 15, 1871.

138. History of the Imâms and Sayyids of Omân by Salîl-Ibn-Raziḳ. Transl. from the Arab. and ed. . . . by G. P. BADGER. Printed for the Hakluyt Society.

Ebd. Vol. 3. S. 116—117. March 15, 1872.

139. A. QUERRY: Droit Musulman. T. 1. Paris 1871.

Ebd. S. 154—155. April 15, 1872.

140. Al-Harîrî's Durrat-alghawwâs. Hrsg. von THORBECKE. Leipzig 1871.

Ebd. S. 216—217. June 1, 1872.

141. TH. D'OKSZA: Histoire de l'Empire ottoman. T. 1. Constantinople 1871.

Ebd. Vol. 4. S. 54. Feb. 1, 1873.

142. Die Lieder und Sprüche des Omar Chajjâm, verdeutscht durch F. BODENSTEDT. Breslau: Schletter 1881.

In: Deutsche Litteraturzeitung. Jahrg. 2. 1881. Sp. 301—303.

143. Stan. Guyard: Manuel de la langue persane vulgaire. Paris: Maisonneuve 1880. — M. Grünert: Neu-persische Chrestomathie. T. 1. 2. Prag: Calve 1881.
Ebd. Jahrg. 3. 1882. Sp. 751—752.

144. The chronicle of Joshua the Stylite . . . ed. with a transl. into english and notes by W. Wright. Cambridge: University Press 1882.
Ebd. Sp. 1605—1608.

145. C. Haussknecht's Routen im Orient. 1865—1869. Nach dessen Originalskizzen redigiert von H. Kiepert. 4 Blätter. Berlin: D. Reimer 1882.
In: Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, Bd. 9. 1882. S. 530—532.

146. Ibn-Wādhih, qui dicitur Al-Ja'qubî, Historiae. Ed. M. Th. Houtsma. 2 Bde. Leiden: Brill 1883.
In: Deutsche Litteraturzeitung. Jahrg. 5. 1884. Sp. 836—838.

147. Chronik des Jaḥjâ ben Sa'îd Elantâkî in Auszügen hrsg. mit Uebers. u. Anm. von V. v. Rosen. Petersburg: Akad. 1883.
Ebd. Sp. 1237—1238.

148. Wilh. Radloff: Ethnographische Uebersicht der Türkstämme Sibiriens und der Mongolei. Leipzig: T. O. Weigel 1883.
In: Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Bd. 11. 1884. S. 61—64.

149. Heinr. Kiepert: Lykia. Wien: C. Gerold 1884.
Ebd. Bd. 12. 1885. S. 316—317.

150. G. A. Krause: Mittheilungen der Riebeck'schen Niger-Expedition. I. II Leipzig: Brockhaus 1884.
Ebd. S. 437—439.

151. A. Haga: Nederlandsch Nieuw Guinea . . . Batavia 1884. 2 Bde. — Prince Roland Bonaparte: Les derniers voyages des Néerlandais à la Nouvelle Guinée. Versailles 1885. — Nachrichten für und über Kaiser Wilhelms-Land und den Bismarck-Archipel. 1875. 3 Hefte. — Karte des westlichen Theiles der Südsee . . . bearbeitet und gezeichnet von L. Friedrichsen. Hamburg 1885.
Ebd. S. 486—488.

152. Trois comédies traduites du dialecte turc Azeri en Persan par Mirza Dja'far, et publiées . . . par Barbier de Meynard et S. Guyard. Paris: Maisonneuve 1886.
In: Deutsche Litteraturzeitung. Jahrg. 8. 1887. Sp. 676—677.

153. C. Diener: Libanon. Wien: Hölder 1886.
In: Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, Bd. 14. 1887. S. 349—350.

154. Robert Dick Wilson: Elements of Syriac Grammar by an Inductive Method. New York: Ch. Scribner. 1891. — Robert Dick Wilson: Introductory Syriac Method and Manual. New York: Ch. Scribner 1891.
In: The Presbyterian and Reformed Review. Philadelphia. Vol. 3. 1892. S. 777—779.

IV. Vorreden zu:

155. Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin ... Bd. 1 (= R. Lange: Lehrbuch der japanischen Umgangssprache). Stuttgart u. Berlin: W. Spemann 1890.
156. Walter von Saint Paul Illaire: Suaheli Handbuch. Stuttgart u. Berlin: W. Spemann 1890. (= Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen. Bd. 2).
157. Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen . . . zu Berlin . . . Jahrg. 1. Berlin u. Stuttgart: W. Spemann in Comm. 1898.
158. Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen ... Bd. 1 (= A. Mischlich: Lehrbuch der hausanischen Sprache). Berlin: G. Reimer in Comm. 1902.
159. Georg Fritz: Chamorro-Wörterbuch. Berlin: G. Reimer in Comm. 1904 (= Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Bd. 2.)
160. Assunto Costantini: Theor.-prakt. Lehrgang der Neu-Pommerschen Sprache. Berlin: G. Reimer in Comm. 1907. (= Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Bd. 5.)

Miszellen.

Von

Fr. Hommel.

---

1. Ein neuer aramäischer Personenname.

Auf einer kleinen im Kunsthandel befindlichen Karneolgemme[1] steht über zwei Sphinxen die deutlich geschriebene Legende

𐡋𐡏𐡕𐡊𐡁𐡓

die in hebräischer Umschrift לעת כבר lauten würde und ‚angehörend dem *'Ate-kabar*' zu übersetzen ist. Dieser Personenname ist nach verschiedener Hinsicht interessant. Erstlich gehört er zu den mit dem Gott 'Ate zusammengesetzten Namen, die bisher, von dem Namen der Göttin *'Atar-'ate* (Atargatis, Derketo) und dem P.-N. יבנ עתה (auf Münzen von Hierapolis) abgesehen, nur in Palmyra belegt sind; vgl. z. B. Sachau Nr. 8 in ZDMG 35, 1881, S. 742 עתילנא, ferner ברעתא (Βαράθης), זבדעתה (Ζαβδάαθης), עתיעקב und עתעקב, עתנורי, עתנתן, עתשור, עבדעתא, עתיבא, für welche man die Belegstellen in Lidzbarskis Handbuch und des gleichen Gelehrten Ephemeris leicht finden kann. Er ist also einer älteren Periode zuzuweisen, vielleicht der Perserzeit, wenn er nicht noch früher anzusetzen ist. Der Gott 'Ate gehört ursprünglich nach Kleinasien und war, wie so manche andere Göttergestalten, mannweiblich[2]. Meine Vermutung, daß er mit dem Hauptgott des Hethiterreiches, Ḫatti, nach welchem auch die von Hugo Winckler aufgedeckte Residenz hieß, identisch sei,[3] dürfte wohl einer Diskussion wert sein; falls

[1] Im Juni 1914 war sie noch im Besitz des Herrn Osman Nuri aus Konstantinopel, der für das prächtige Stück 4000 Franken verlangte. Für die Liebenswürdigkeit, mit der er mir die Abschrift der Legende gestattete, sage ich ihm hier auch öffentlich meinen wärmsten Dank.

[2] Daher zwar als Attis männlich, aber gelegentlich auch weiblich, so nach Babelon auf Münzen von Hierapolis, und im palmyr. P.-N. עתאם (*Athe-emm*, d. i. Ate ist Mutter, Lidzbarskis Eph. II, 301 f.).

[3] Vgl. meinen Grundriß der Geogr. und Gesch. des alten Orients (1904), S. 44 (und schon vorher P. B. A. S., 1897, p. 79 ff. in meinen Assyriol. Notes, § 24 und 25); indi-

χati (*ḫatti*) auf hethitisch ‚Silber' hieß,[1] so würde eine Bedeutung ‚Silbergott' für den ʿAte auf ursprünglichen Neumondcharakter schließen lassen.

Zweitens aber ist *ʿAte-kabar* durch sein prädikatives Element *kbr*, das bei den westsemitischen Namen sonst selten begegnet, bemerkenswert. Aus alter Zeit notiere ich an Analogien die westsemitischen Namen der Hammurapizeit: *Jakbar-ilu*, *Kubburu* und *Akbaru*[2] und die altaramäischen Stammesnamen *Kibrê, Kibritai* und *La-Kabra*. Eine Lesung *ʿAte-kabad* scheint mir paläographisch weniger wahrscheinlich.

2. Die Etymologie des semitischen Zahlwortes für ‚neun', תשע etc.

Nach P. de Lagarde sind die meisten semitischen Stämme, welche ein *t* enthalten, sekundärer Entstehung; jedenfalls liegt bei vielen derselben, zumal wenn das *t* den ersten Radikal bildet, der Verdacht nahe, daß das *t* erst einer Reflexivform eines Verbums primae waw seine Entstehung verdankt, vgl. arab. تَقِيَ aus إِتَّقَى, VIII. von وقى. So geht gewiß auch der Zahlwortstamm تسع (babyl. *tešû*) auf وسع ‚weit sein' (also neun, ursprünglich die volle, weite Zahl als Quadrat von drei) zurück. Einen direkten Beweis haben wir dafür in altägyptisch *pśḏ* ‚neun', worin *ś* und *ḏ* etymologisch genau dem *s* und dem ʿAin von تسع entsprechen[3], während das anlautende *p* doch viel eher eine Verhärtung von *w* darstellt als einen sonst nirgends bezeugten Wechsel mit Tau; auch die Mahraformen *saʾ*, fem. *seyt* ‚neun' neben *tôsaʾ* ‚der neunte' lassen sich leichter auf وسع als auf تسع zurückführen.

rekt ist dieser Gott durch den Königsnamen *Ḫattu-šili*, direkt durch den erweiterten Gottesnamen *Ḫa-ti-il* P. B. A. S., 29 (1907), p. 95, line 39 f. bezeugt. Eine andere Vermutung von mir, daß nämlich das von den ägyptischen Inschriften und den Tell-el-Amarnabriefen als Nachbarland des Hethiterreiches erwähnte Land Kizvadan mit Katpatuka, Kappadozien, identisch sei, habe ich schon 1898 (in meiner Abh. Hethiter und Skythen, S. 26 f. und vgl. Oberhummer und Zimmerer, Durch Syrien und Kleinasien, Berlin 1899, S. 427, 160 und 276 und meinen Grundriß, S. 50, A. 2 und S. 56) ausgesprochen; also hatte Ed. Meyer in seinem ‚Reich und Kultur der Chetiter' (Berlin 1914) obige Stellen (statt Ernst Herzfeld) für diese seinen besonderen Beifall findende Gleichung zu zitieren.

[1] Otto Schröder, Hethitisch *ḫat* = ‚Silber', OLZ. 18 (1915), Spalte 5 f. Sollte etwa gar zwischen altäg. *ḥḏ* ‚Silber' und hetb. *ḫatti* ‚Silber' ein Zusammenhang bestehen?

[2] Die Namen *Jakbar-ilu* und *Akbaru* können auch *Jagbar-ilu* und *Agbaru* gelesen werden; doch vgl. für *Akbaru* den sinaïtischen P.-N. *Akbaru*.

[3] Vgl. äg. *nḏm* süß, anmutig, semit. נעם, äg. *śḏm* hören, sem. שמע (diese beiden nach Erman); ferner äg. *nḏś* klein, äth. *neʿesa* (so besser als *neʾesa*), äg. *mnʿ-t* Amme (z. B. Pyr. 1970[d]) und äg. *mnḏ* Brust. Analog ist die Entsprechung von aram. ע (eigentlich Ghain), bezw. ק und arabisch ض. Vgl. auch aram. גחך = ضحك und äg. *ḏnḥ* Flügel, جناح, äg. *nḏr* Zimmermann, نجّار und ähnliches mehr; auch die gesicherte Gleichung äg. *wꜣḏ* (alt auch *wꜣḫ*) grün, semit. ورق (vgl. auch *wꜣḏꜣḏ* ‚grünlich' und *ꜣḫꜣḫ* ‚grünen', semit. *waraḳraḳ*,

3. Der Wechsel von ح und ط.

Das Mehri-Zahlwort *ṭâd* (fem. *ṭayt*) für ‚eins‘, welches nach EDUARD GLASER auch für den Minäer-Dialekt des Ḳatabanischen Reiches (also bereits vorchristlich) bezeugt ist[1], gibt Anlaß zur Frage, ob hier nicht ein Lautwandel von ح (Kehlkopf-Ha) und ط (vgl. das gewöhnliche أَحَدٌ, und vgl. für das daraus verkürzte حد arab. حَادِىَ عَشَرَ ‚elfter‘ und aram. חַד) vorliegt. In der Tat läßt sich ein solcher Lautwandel, zu welchem altsumerisch *agar*, neusum. *adar* ‚Acker‘ eine gewisse Analogie bietet, aus dem Arabischen durch eine ganze Anzahl von Beispielen belegen. Man vergleiche

حَرَّبَ irritavit	mit	طرب erregt, bewegt sein
حَرْف Seite, Rand	„	طَرَف Seite, Rand
حرد fern sein, hindern	„	طرد wegstoßen
حَافَّة Seite, Ufer	„	طفّ Seite, Ufer
تَحَوَّى sich zusammenrollen	„	طوى sich rollen
حَيْد Berg (speziell südar.)	„	طَوْد Berg
أَحَلَّ erlaubt machen	„	أَطَلَّ erlauben, daß wieder Blut vergossen werde
حمض wünschen	„	طمع begehren
حَمِئَ unrein sein	„	طَمِئَ unrein sein
حَاقَ umgeben	„	طَوْق Halsband

wozu auch noch die gar nicht so seltene Verbalstammbildung *ikbaʿalla* (z. B. اِقْشَعَرَّ, اِشْمَعَلَّ, اِسْمَغَدَّ, اِشْمَعَطَّ, vgl. das schwächere *ikbaʾalla*, z. B. اِطْمَأَنَّ), bezw. *ikbaḥalla* (z. B. اِضْمَحَلَّ entschwinden), aber auch *ikbaṭalla*, z. B. اِسْبَطَرَّ lang werden (vom Haar, vgl. die mit سبر verwandte Wurzel سبل) heranzuziehen sein dürfte; ع und ح sind ja eng verwandte, auch gelegentlich wechselnde Kehlkopflaute, für die wir also auch hier einmal ein ط (in dem aufgeführten Beispiel اِسْبَطَرَّ) finden. Zur verwandten Form *ikbaḥalla* vgl. man اِشْمَخَرَّ stolz sein, und zum Wechsel von خ und ط vielleicht خَرَّ ‚fallen‘ (altägyptisch *ẖr* ‚fallen‘) und طَرَّ abfallen (von der abgeschlagenen Hand).

4. Eine gleiche Diminutivbildung im Altägyptischen und Babylonisch-Assyrischen.

Nach LACAUS scharfsinnigen Bemerkungen und Nachträgen zur dritten Auflage von ERMANS Grammatik, Rec. Trav. 35, p. 228, wurde im Altägypti-

---

z. B. äth. *waraḳrîḳ* ‚goldgrün‘ Physiol., hebr. יְרַקְרַק, und babyl. *raḳraḳu* ein grüner Vogel) gehört in diesen Zusammenhang.

[1] OLZ., IX (1906), Sp. 318, A. 1: Gl. 1693 طدعشر ‚elf‘ und Gl. 1610 fem. طت (aus طدة); vgl. dort auch بعستنم, *bi-ʿastânim* ‚in eins‘, bab. *ištêniš*.

schen das Diminutiv durch Wiederholung des letzten Radikals gebildet, z. B. *ḥfnn* Kaulquappe, *ḫprr* Käfer, *ḥḏrr* [Schweinchen, vgl. den gleichlautenden Ortsnamen mit dem Determinativ des Schweins in Flinders Petries Medum, pl. XXI], *ʿff* Fliege (vgl. *ʿp* und *ʿf* fliegen, semitisch עוף), wozu wohl auch *ḳrrw* Frosch (auch ein kleines Tier!), kopt. ⲕⲣⲟⲩⲣ (vgl. *ḳr-t* Höhle?), zu rechnen ist.

Ganz das gleiche Prinzip finden wir in den 1907 (OLZ., Bd. 10, Spalte 484) von mir aufgezeigten babylonischen Diminutivbildungen *suḳâḳû* (aus *suḳâḳiyu*) kleine Straße (vgl. arab. *zuḳâḳ* Gasse) von *sûḳu* Straße (arab. *sûḳ*), oder *tinânû* kleine Feige von *tînu*, fem. *tittu* Feige. Auch die Pflanzennamen *ḫambaṣûṣu* und *ḫambaḳûḳu* (hebr. חבקוק P.-N.) und der P.-N. *Zanzarûru* werden ursprünglich Diminutiva gewesen sein.[1] Übrigens hat auch schon die Form *fuʿâl* allein (ohne Wiederholung des letzten Radikals) Diminutivbedeutung; daß das arabische Diminutiv فُعَيْل *fuʿêl* durch Epenthese aus فُعَالِي entstanden (vgl. babyl. *tinânû* und *sûḳâḳû*, aus *tînâniyu* und *sûḳâḳiyu*), habe ich ebenfalls schon 1907 (a. a. O.) vermutet, und möchte dazu maghribinisch *wêd* Wadi (aus *wâdiyu*, altarab. *wâdin*, *al-wâdî*) als Analogie für eine solche Epenthese vergleichen.

5. Zur Bildung der Farbennamen.

Ebenfalls das gleiche Prinzip der Lautmalerei durch Wiederholung des oder der letzten Buchstaben finden wir bei den Farbennamen, die ja auch dem Sinn nach eine gewisse Verwandtschaft mit den Verkleinerungswörtern haben (vgl. rötlich = etwas rot, grünlich = etwas grün etc.). Daß äth. *ḥamalmîl* grünlich (und ähnliche Beispiele in dieser Sprache mehr) eine uralte Bildung ist, geht aus dem schon oben S. 16, Anm. 3 angeführten *wȝḏȝḏ* = *waraḳrîḳ*, ירקרק ‚goldgrün' hervor. Im Arabischen gehören (*i*)*ḥmarira* (zusammengerückt zu *iḥmarra* rot sein, vgl. aber den Infinitiv *iḥmirâr*, und XI: *iḥmârra*, *iḥmîrâr*) und *aḥmaru* rot eng zusammen, so daß es sehr wahr-

[1] Dieselbe Erscheinung, nur vorn statt hinten, liegt in verschiedenen nicht miteinander verwandten Sprachen bei der Bildung von Hypokoristica (sog. Kosenamen) vor. Vgl. Lulu (Ludwig, Louis, Louise), Nanni (Anna), Lilli (Elisabeth), Mimmi (Marie, Æmilie), Sascha ([Alek]sander); papa (pater, père), maman (mère), Mamma (Mutter, vgl. auch *mamma* Zitze aus mater); türkisch *nene* Großmutter (eigentlich Mütterchen, von *ana* Mutter), *dede* Großvater (eigentlich Väterchen, von *ata*, ursprünglich *ada*, Vater); semitisch *dâdu* Liebling (vgl. *waddu* Liebe), *bâbu* Tor (von *abullu* großes Tor?), Kindchen, Baby (eigentlich wohl auch scherzhaft Väterchen, von *abu* Vater). Nach Analogie von Nanni (Anna) und türk. *nene* (aus *ana*) kann es wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß der Name der babylonischen Göttin *Nanai* (geschrieben *Na-na-a*, was aber *Nanai* zu lesen, vgl. *a-a* = *ai*) entweder Mütterchen heißt (dann von sumer. *anna* Mutter, neusum. *amma*) oder aber vom Tempel der Nanai in Erech, *E-an-na* abzuleiten ist.

scheinlich wird, letzteres als Verkürzung aus *aḥmariru, aḥmarru* (und zugleich mit Festigung des Vorschlagvokals) anzusehen. Die zu *aḥmaru* (und so bei allen Farbennamen) gehörende Femininform *ḥamrâ'u* ist, wie die südarabischen Inschriften ausweisen, aus *ḥamrâwu* entstanden. Diese Endung *-âwu* halte ich für eine Erweichung aus *-âbu*[1] und vergleiche dazu als Analogie die in den verschiedensten Sprachen vorkommende Verwendung gerade eines Labials zu Wiederholungszwecken, z. B. *Tôhu-wa-bôhu*, arabisch *ḥais bais*, äg. (bei Herodot) *Krophi Mophi* etc. etc., vor allem aber auch bei Farbennamen, so im türkischen *ap ak* ‚ganz weiß' (von *ak* weiß), *kap kara* ganz schwarz (von *kara* schwarz), *bom boš* ganz leer (von *boš* leer), nur daß hier nicht Diminutivbedeutung (weißlich, schwärzlich), sondern das Gegenteil ausgedrückt ist. Auch die der Form für Farbennamen (und Namen körperlicher Gebrechen — hier also deutlich Verminderung, Diminutiv) *akbalu* (aus *akbalilu, akballu*) äußerlich ganz gleiche Form des Elativs, die wohl auch gleicher Entstehung ist, drückt ja eine Vermehrung (Komparativ und Superlativ) aus; oft schlagen gleiche Formelemente dem Sinn nach in ihr Gegenteil um (vgl. auch die sog. *aḍdâd* im Arabischen).

6. Das sumerische Zahlwort *gaš* ‚zwei'.

Wie die Behistun-Inschrift mit ihrem Ideogramm *kaš* für ‚zwei' (so Z. 55 und vgl. Z. 51 *kaš* + Ziffer eins = ‚drei') lehrt, muß es im Sumerischen neben dem gewöhnlichen Wort *min* ‚zwei' auch noch ein veraltetes *gaš* ‚zwei' gegeben haben. Daß die ursprüngliche Aussprache *gaš* war, woraus *kaš* erst eine sekundäre Verhärtung ist, lehrt nicht bloß der andere Wert *raš* des betreffenden Zeichens[2], sondern auch die Weiterbildung zu *gašan* ‚zwanzig'. Daß das letztere Wort wirklich ‚zwanzig' bedeutet (vgl. die ähnliche Zehnerbildung in *nimin* 40 aus *limmu*, älter *nimmu* ‚vier'), beweist das 5. R. 37, Col. 2, 27 ff. für *gašan* stehende Ideogramm (s. meine Sum. Lesest., S. 105), welchem im Altbabylonischen ein Kreis (= Ziffer 10) mit durchgezogenem Zeichen *kaš* (sonst = *ḥarrânu* ‚Weg') entspricht, also 2 × 10, in welcher Bedeutung ihm im Semitischen die Wörter Herrin, Herr, hoch (oder angesehen, *šaḳû*) und Königin beigesetzt sind, während in Zeile 38 vielmehr 10^2 (zehn hoch zwei, d. i. 100, nämlich 100 *gàn* oder 10 *bur*) statt

[1] Mit der alten Femininendung *-ayu* (kontrahiert zu *-ây*) kann *-âwu* nichts zu tun haben, denn dieses *-ayu* gehört zum Femininpronomen *hiya*, *hî* ‚sie' (opp. *huwa*, *hû* ‚er', wo also *w* im Unterschied zu *y* das Maskulin bezeichnet).

[2] *raš* setzt nämlich als ältere dialektische Nebenform ein *g'aš* voraus, welch letzteres wiederum nur eine spirierte Aussprache eines noch älteren *gaš* ist. Das Zeichen (altbabyl. ⋙, auch Ideogramm für ‚Weg') stellt zwei sich schneidende Wege oder Straßenzüge dar.

10×2 mit dem gleichen Ideogramm gemeint ist.[1] Man vergleiche dazu, daß sonst die (mit zwei Zehnern geschriebene) Ziffer 20 symbolisch ‚König' und Sonnengott, wie auch *kabtu* ‚angesehen' (vgl. oben sein Synonym *šakû*), bezeichnet, und daß *šarrat* Königin (vgl. Tallquist, Neubabylonisches Namenbuch, S. XIII und 335) geradezu 20-*rat* geschrieben wird. Ähnlich heißt 2. R. 48, 49ᵃ *Samas* (Ideogramm ‚König' mit zwei darübergesetzten Stierköpfen) *gaš-še-bi* d. i. ‚zweimal' (scil. zehn, also wiederum zwanzig), während 3. R. 69, 67 der Gott *Ṣalmu* (Ideogramm Ruhelager mit zwei darübergesetzten Stierköpfen), zu welchem man den Gott *Samas-ṣalmu* 3. R. 66, 26 vergleiche, die Glosse *gaš-še-ba*, d. i. ebenfalls ‚zweimal' (scil. zehn) = zwanzig hat. Dabei ist von Bedeutung, daß schon in altbabylonischen Texten das erwähnte Ideogramm ‚10 mit *gaš*', d. i. 10^2 die Bedeutung 100 *gán* hat, also diese Bezeichnungsweise des Quadrats uralt ist.

Eine neusumerische Aussprache des behandelten Wortes *gaš* liegt in sumerisch *maš* Zwilling (vgl. als Analogie *gar* machen, neusum. *mar* und ähnliche Beispiele mehr) vor.

7. Der Ursprung des Namens ʿAmalek.

Hubert Grimme hat vor zehn Jahren die manche Fachgenossen befremdende Ansicht ausgesprochen, daß das biblische Amalek und der altbabylonische, schon in sumerischen Inschriften begegnende Ausdruck für Nordwestarabien, Meluch, dasselbe Wort seien.[2] Es läßt sich aber die Richtigkeit der Gleichung Grimmes lautgesetzlich durch zahlreiche Analogien geradezu direkt beweisen.

Das hebr. עמלק gibt sich zunächst unschwer als arabischer innerer Plural von einem Singular, der nur ʿAmlûḳ oder ʿUmlûḳ gelautet haben kann. Ein solcher Singular müßte im Plural *ʿAmâliḳu* werden. Wie kommt aber *ʿUmlûḳ* und *Meluḫ* zusammen?

Erstens einmal haben wir eine Menge Beispiele für dialektischen Übergang eines älteren *ḳ* zu *ḫ*, und zwar gerade aus alter Zeit. Vgl. nur unter anderem altäg. *w3ḏ* und *w3ḫ* grün (aus *wrḳ*); *ʿrḳ* und *ʿnḫ* schwören; *ʿnḫ* Ziege

[1] Es ist auch zu beachten, daß 5. R. 37 statt des zu erwartenden Ideogramms ‚*kaš* und Ziffer 10' vielmehr ‚*kaš* und *kur*', welch letzteres aber hier (vgl. Z. 43) wie in *za-kur*, Lapis-lazuli (*za-gin* = *uknû*) *gin* gelesen werden soll, steht, so daß also die phonetische Schreibung *gin* für die Ziffer zehn eingesetzt ist; das gleiche *gin* ‚zehn' (ursprünglich *gun*, neusum. *mun*, daher dann 100 auch *ugun*, neusum. *umun*) liegt auch in *gin-gusil* (aus *gin-gusin*) $^{50}/_{60}$, bezw. 50 vor, insofern hier $10 \times 30 = 300$ (d. i. $^{50}/_{60}$ von 360) gemeint ist.

[2] Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens: Muhammed (München, Kirchheim, 1904), S. 11; sachlich hatte schon Sayce 1897 die beiden Ausdrücke als reine Synonyma erklärt, aber irrig Meluch als ‚Salzwüste' gedeutet.

aus ʿ*anâḳu*; ass. *anaḫâti* Kamelinnen (arabisches Lehnwort, aus *anaḳâti*); ass. *Marḳasi* und *Marḫasi*, O.-N.; babyl. *ḫaṣâru* Dattelernte, קצר ernten; äth. *ḫṣr* kurz sein, hebr. קצר = قصر; äth. *ḳadafa* rudern und *ḫadaf* Ruder. Wenn aus arab. *anaḳâti* im Mund der Assyrer *anaḫâti* werden konnte, dann konnte ebensogut aus einem *Mulûḳ* ein *Meluḫ* werden.

Was aber zweitens den Vorschlag von ʿAin anlangt, so liegt hier zunächst überhaupt nur ein doch so oft begegnender Vokalvorschlag vor, also etwa *Emlûḳ* statt *Mulûḳ* (vgl. z. B. die inneren Pluralformen *akbul*, *akbilat*, *akbâl*, neben und aus *kubul*, *kiblat*, *kibâl*); daß ein solcher Vorschlag nun gerade im Arabischen mit Vorliebe zu ʿAin verhärtet wird, läßt sich durch fast fünfzig Beispiele belegen. Vierzig davon finden sich bereits von Siegm. Fraenkel in seinen Beiträgen zur Erklärung der mehrlautigen Bildungen im Arabischen (Leiden 1878), S. 1—13, zusammengestellt (z. B. אשכל. عُثْكُول Traube, צפור, عُصْفُور Sperling, Vogel, אגרוף Faust, عُجْرُفَة Faustrecht, etc. etc.); eine Reihe weiterer kann ich noch dazufügen, von denen hier nur نَصِيبَة, عِنْصِيَة Rest; عِكْرِش eine Pflanze, كِرْش eine vortreffliche Futterart; عِكْرِشَة Häsin von كَرْش der zweite Magen der Wiederkäuer (vgl. dazu Lev. 11, 6!); عَقْرَب Skorpion, قُرْنُبَى eine Art Skarabäus; بَقَّار und عَبْقَر Dämonental angeführt seien.

Dieses siebenfache Angebinde möge der Altmeister Sachau zur glücklichen Vollendung von sieben Dezennien eines reichgesegneten Lebens mit dem Wunsche ‚ad multos annos' freundlich von einem alten (nun auch sechzigjährigen) Verehrer entgegennehmen.

tebelie.

Von

Bruno Meissner.

Die Kultur der Dattelpalme ist nicht sonderlich schwierig, nachdem der Palmschößling[1] unter ständiger, sich alle zwei bis drei Tage drei Monate lang wiederholender Begießung richtig Wurzel gefaßt hat.[2] Ist der Baum erst erwachsen, so ist die Behandlung einfacher; nur muß der Besitzer allerdings auch weiter für künstliche Bewässerung sorgen, wo natürliche nicht vorhanden ist. Sodann werden gewöhnlich einmal im Jahre die abgestorbenen Blätter mit einem sichelartigen Messer[3] abgeschnitten, wodurch der Baum das bekannte schuppige Aussehen erhält. Von größter Wichtigkeit ist schließlich die künstliche Befruchtung im Frühjahr, indem man einige männliche Dattelrispen in die Krone der weiblichen Palme hineinhängt. Nun kann man getrost warten, bis die Früchte angesetzt haben, und sich je nach Bedarf schon im Frühjahr und Sommer halbreife Datteln zum Frühstück herabholen oder warten, bis zum Herbst die eigentliche Ernte erfolgt. Schwierigkeiten macht dem Neuling nur das Besteigen der 15—25 Meter hohen Bäume. Da wegen der großen Höhe die Verwendung von Leitern ausgeschlossen ist, klettert der geschickte Araber hinauf, indem er mit den Händen den Stamm umklammert und mit den Füßen die abgeschnittenen Blätter als Stützpunkte benutzt. Um die Gefahr des Abstürzens zu vermeiden, hat man nun ein Instrument erfunden, nämlich einen um den Leib und den Stamm der Palme gelegten Strick. Dieser noch jetzt überall, wo es Palmen gibt, angewandte

---

[1] Im neuarabischen Dialekt des Iraqs *tâle* genannt; s. BA V, 102; OLZ 1902, 470. Das Wort ist im klassischen Arabisch nicht zu belegen. Es ist aus talm. תאלא entlehnt, das Raschi ganz richtig durch דקלים קטנים erklärt (s. Löw, Aramäische Pflanzennamen 112) und dieses wieder aus assyr. *tâlu* (Meissner, Assyrische Studien VI, 39). Zu untersuchen wäre, wie sich hiezu griech. *τάλα* (Arrian, Ind. VII, 3), sanskr. *tâla* und pers. تار, تال verhält.

[2] Vgl. Theobald Fischer, Die Dattelpalme S. 19.

[3] Heute im Iraq *siččîne mâlet etteğrîd* genannt; s. BA V, 102.

Apparat[1] ist aber keine Erfindung der Neuzeit, sondern war schon im Altertum bekannt. Plinius beschreibt ihn Natur. Hist. XIII, 7, 29 recht anschaulich: Reliquae teretes atque procerae densis gradatisque corticum pollicibus aut orbibus facilis ad scandendum orientis se populis praebent vitilem sibi arborique inductis circulum mira pernicitate cum homine subeuntem. Auch Lucian, De Dea Syra 29 hat dieses Werkzeug im Auge, wenn er, um seine Beschreibung von der Erkletterung eines riesigen Phallus vermittels eines langen, um Priester und Phallus geschlungenen Strickes anschaulicher zu machen, erklärend hinzufügt, wer das nicht gesehen habe, könne sich einen Begriff davon machen, wenn er beobachtet habe, wie man in Arabien, Ägypten und anderen Orten Palmbäume besteige (*εἰ δέ τις τόδε μὲν οὐκ ὄπωπε, ὄπωπε δὲ φοινικοβατέοντας ἢ ἐν Ἀραβίῃ ἢ ἐν Αἰγύπτῳ ἢ ἄλλοθί κου, οἶδε τὸ λέγω*).

Dieses selbe Instrument wird nun heutzutage im Iraq *tebelie* genannt (BA. V, 102). Es besteht dort aus einer Art Polster und einem Stricke, der um den ‚Hinaufsteiger' (*ṣâ'ûd*) und die Palme gelegt wird. Die *tebelie* wird, wie wir schon sahen, benutzt, um im Frühjahr das Abschneiden (*teǵrîd*) der vertrockneten Blätter, das Hineinhängen der männlichen Dattelrispen (*šarmûḫ*), später das Zusammenbinden der Blätter[2] und schließlich die Ernte der reifen Datteln vorzunehmen.

Dieses dem iraqischen Dialekt eigentümliche Wort *tebelie* sucht man in den Wörterbüchern des klassischen Arabisch und selbst in dem mit so großem Sammelfleiße hergestellten Kitâb almuḫaṣṣaṣ des Ibn Sîda unter dem langen Artikel der Palme (XI, 102 ff.) vergeblich. Die klassischen Bezeichnungen dafür sind حابِل; حَلْقَة; راقول; مَرْقَى und كَرّ. Dennoch war auch das Wort *tebelie* den alten Arabern bekannt. Abû Ḥâtim as Siǵistânî († 250/864; s. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I, 107) gibt in seinem Kitâb 'annaḫl (ed. C. B. Lagumina in den Atti della R. Acc. di Lincei, ser. IV, vol. VIII, p. I) S. 24 folgenden Exkurs über den Gegenstand: وسُمّى الحبل الذى يُصعد به الكَرّ والمرقا والحَلْقه وتقول الأَكَرَة بالبصرة هو البَرْوَنْد وهو الفارسيّة الدَرِيّة البَرْبَنْد[3] كما يُقال لبربند الملّاح وهو خطأ لأنّه لا يقع على الصدر كما يقع بربند الملّاحين لأنّ بَرْ بالفارسيّة الصدر ولكنّ الصواب كوبند لأنّه يقع حبله على الاست وقولهم بربند وبروند واحد كما انّ الحبّة الخضراء تُسمّى البنّ والونّ ويقال للكرّ بالنبطيّة تُبَلْيا. Wir entnehmen daraus, daß die Bauern von Baṣra diesen im klassischen Arabisch كَرّ genannten Strick mit dem persischen Worte بَرْبَنْد, بَرْوَنْد

[1] S. Theobald Fischer a. a. O. S. 22.

[2] Das soll geschehen, damit nicht zu viel unreife Datteln vom Winde heruntergeworfen werden; vgl. BA. V, 103.

[3] Vgl. dazu Enzykl. d. Islam s. v. *deri*.

bezeichneten, das eigentlich den zum Treidelverkehr um die Brust genommenen Strick bedeutet. Diese Bezeichnung sei aber im Grunde genommen nicht richtig, weil بَرّ in dem Worte = ‚Brust‘ ist; man müßte das Instrument besser كُوبَنْد (كوه = ‚Hintern‘) nennen, weil der Strick des Hinaufsteigers um den Hintern gelegt werde. Das nabatäische Wort für كَرّ sei تُبَلّيا. Diese beiden Wörter بربند und تبليا finden sich, wie Fränkel ZDMG. LX, 369 bemerkt hat, zusammen in einer Geschichte in Ǧâḥiẓ' Kitâb albuḫalâ S. 231, 8. Dort sagt ein Bauer, daß eine bestimmte Palme nur mit den Apparaten تبليا und بربند bestiegen werden könne (فلمّا جاء ونظر الى النخلة قال هذه لا تُصعد ولا يُرتقى عليها إلّا بالتبليا و البربند). تبليا ist nun, wie schon Abû Ḥâtim und nach ihm Fränkel a. a. O., S. 370 erkannt haben, kein rein arabisches, sondern ein Lehnwort[1] aus dem Aramäischen, wo es sich im Talmudischen als תובליא noch nachweisen läßt; z. B. Baba Batra 33 b[2]: האי מאן דנקיט מגלא ותובליא ואמר איזיל אינדריה לדיקלא דפלניא דזבנה ניהלי מהימן = ‚Wenn jemand eine Sichel[3] und einen Strick nimmt und sagt: Ich werde gehen und (die Früchte) der Dattelpalme des NN., der sie mir verkauft hat, abhauen, so wird ihm geglaubt.‘ An der zweiten Stelle (Nedarim 89 b) wird von einem Mann gesprochen, der mit גַּפָּא[4] und תובליא herumlief (רהיט בגפא ותובליא), was ein bildlicher Ausdruck ist für einen, der sich mit allem möglichen gerüstet hat, um Gesetzesstudien zu treiben; vgl. Levy, Neuhebräisches Wörterbuch s. v. גַּפָּא. Raschi, der תובליא hier erklärt durch חבל שתולין בדקל ומושכין להם למטה הענפים שבהן התמרים = ‚ein Strick, den man an die Dattelpalme anhängt und (damit) die Äste, an denen die Datteln hängen, herunterzieht‘, scheint keine rechte Vorstellung von dem Instrument gehabt zu haben. Dagegen ist die Erklärung des R. Samuel b. Meir zur ersten Stelle ganz richtig[5]: תובליא חבל לעלות לדקל מרוב גבהו ויש מפרשים סל לקבל פירות = ‚תובליא, ist ein Strick, um auf die Dattelpalme hinaufzusteigen wegen der großen Höhe. Manche erklären es als einen Korb, um die Früchte aufzunehmen.‘ Auch R. Nathan b. Jechiel zitiert in seinem Aruch completum (ed. Kohut) s. v. תובליא einen Ausspruch Rabs mit ganz richtigen Angaben:

---

[1] Es fehlt in Ǧawâlîķîs al Muʿarrab, ed. Sachau.

[2] Bei den nachfolgenden talmudischen Untersuchungen hatte ich mich der Unterstützung des Herrn cand. phil. Samuel Ochs zu erfreuen.

[3] D. h. ein krummes Messer.

[4] Die Bedeutung von גַּפָּא ist noch unsicher. Die Rabbinen erklären es als ‚Axt‘ oder ‚Leiter‘. Jedenfalls muß es ein für die Palmenkultur notwendiges Instrument sein. Darum ist ‚Leiter‘ ausgeschlossen. Im Assyrischen wird in der Gartenliste des Königs Merodach-baladan ein Wort *gap-pa-tum* erwähnt, das wahrscheinlich ein Gartengerät bezeichnet; vgl. ZA. VII, 297. In einer altbabylonischen Liste (CT VI, 20, 10 b) werden unter anderen Geräten (Körben, Formen, Töpfen, Hacken) auch *2 (iṣ) ga-ab-ba*(?)-*tum*(?) aufgezählt. Das Determinativ bezeichnet den Gegenstand als aus Holz gefertigt.

[5] Die zweite Erklärung als ‚Korb‘ ist natürlich abzuweisen.

כל אילן שהוא גבוה ואין עולין לו אלא בחבל כמית רקלים שבבבל שעולים להם בחבל ושמו תובליא בי ההוא אילן הוי שיור . . . = ,Jeder Baum, der so hoch ist, daß man mit einer Strickleiter auf ihn heraufsteigen muß, wie die Dattelpalmen in Babylonien, auf die man mit einer Strickleiter namens תיבליא . . . hinaufsteigt, ein solcher Baum ist als Zurückgebliebenes anzusehen (d. h. ist nicht mitverkauft)'. Dagegen ist seine Erklärung als חבל ארוך = ,langer Strick' von der falschen Ableitung diktiert, die er dem Worte gibt: תבליא מלשון ערבי طويلة ובלשון פרסי طويله = ,תבליא aus dem arabischen طويلة und im Persischen auch طويله'. Er glaubt demnach, daß תובליא aus arab.-pers.[1] طويلة entlehnt sein könnte[2].

Wenn diese Etymologie auch nicht richtig ist, so hat R. Nathan doch richtig empfunden, daß תובליא kein genuin-aramäisches, sondern ein Fremdwort ist. Wie so viele aramäische Kulturwörter ist es nämlich aus dem Assyrischen entlehnt, und sein Prototyp heißt dort *tubalû*. Die Umschreibung des langen *û* durch aram. ־יא ist ja ganz gewöhnlich; ich erinnere nur an חבליא aus *ḫubullû* = ,Zins' und נדוניא aus *nudunnû* = ,Aussteuer'. Dieses *tubalû* läßt sich bisher nur an einer Stelle[3] nachweisen, die Bedeutung erscheint aber ganz gesichert. Jensen hatte beide Wörter auch schon ZK. I, 307 zusammengestellt. Damals konnte man noch zweifelhaft sein, weil das letzte Zeichen von *tu-ba-lu-[û]* in V R. 26, 51g nicht erhalten war; jetzt ist die Lesung aber durch ein neugefundenes Duplikat gesichert; s. Meissner, Assyrische Studien VI, 26. Der Text, in dem das Wort vorkommt, ist ein Vokabular, das unter anderm die Palme und ihre Teile ganz genau behandelt. Also schon dadurch ist die Beziehung auf die Palme erwiesen. Das Ideogramm *giš.ku.lal.gišimmar* aber bezeichnet das Wort als Instrument (*giš.ku*) zum Schweben (*lal*) in der Palme (*gišimmar*). Damit dürfte seine Bedeutung bestimmt sein. Eine Etymologie für das Wort bietet das Assyrische aber, soweit ich sehe, nicht dar; darum muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß es auch im Assyrischen aus einer fremden Sprache entlehnt war.

[1] طوِيلة, طِوَل bezeichnet gar nicht unser Instrument zum Besteigen der Palmen, sondern einen Strick, der um die Füße von Zugtieren gelegt wird.

[2] Ebensowenig diskutabel ist natürlich die ebendort geäußerte Zusammenstellung mit arab. ثِقالة.

[3] Der bautechnische Ausdruck *tubalû* (Langdon, Neubabylonische Königsinschriften 76. III, 26, 34; Thureau-Dangin, Sargon Z. 270) hat eine andere Bedeutung.

Über das Weinen in den monotheistischen Religionen Vorderasiens.

Von

A. J. Wensinck.

I.

Typisch für das syrische Christentum ist seine düstere, weltflüchtige Gesinnung. In zahllosen literarischen Beispielen kommt sie zu Worte; schon Afrahaṭ, der vor der eigentlichen Blütezeit des Mönchswesens lebte, sagt mit Beziehung auf den Glauben, den er mit einem Gebäude vergleicht: ‚Es liebt Traurigkeit‘ (ܐܒܝܠܘܬܐ).[1] Einer der gewöhnlichsten Namen für Mönch ist eben ܐܒܝܠܐ ‚Trauriger‘. Diese Stimmung äußert sich in verschiedenen asketischen Formen, welche also zunächst als Symptome anzusehen sind, zum Teil auch dazu dienen, den, der sie übt, der Gottheit näher zu bringen, und schließlich als in sich verdienstvoll angesehen werden.

Unter diesen sozusagen kultischen Formen der Aszese finden wir auch das Weinen. Wenn die heilige Hilaria, die angebliche Tochter des Kaisers Zeno, sich schon in ihrer königlichen Kammer dem Mönchsleben widmen will, fängt sie an, heimlich mönchische Bräuche zu pflegen. ‚Da fing sie an zu fasten, zu beten, Vigilien zu halten und Tränen zu vergießen, der Grund für alle (göttlichen) Gaben und Sündenvergebung‘.[2] — Hier gehört, ebensogut wie Fasten, Gebet und Wachen, das Weinen zu den Formen des aszetischen Kultus.

Dasselbe ist der Fall bei den monophysitischen Mönchen, deren Leben Johannes von Ephesus beschrieben hat.[3] Johannes der Nasiräer verbrachte nach Beendigung seiner Arbeit den Rest des Tages und der Nacht mit unaufhörlichem Wachen, mit Beten unter reichlich fließenden Tränen und heftigem Weinen, so daß seine Augenlider hinschwanden.[4] Hier also wieder: Wachen, Beten und Weinen als aszetische Kultformen.

---

[1] ed. Parisot I, 13.

[2] Legends of Eastern Saints II, ܘ paenultima.

[3] Herr Professor Snouck Hurgronje erinnerte mich an die dort beschriebenen Bräuche

[4] Anecdota Syriaca, ed. Land, II, 24.

Auch als Begleiterscheinung der Schriftlektüre findet sich das Weinen. Der heilige Abbai pflegte sich mit verhülltem Haupte in einem finsteren Winkel der Klosterkapelle hinzusetzen, ein Evangelienbuch auf den Knien; sobald er das Buch geöffnet und einen Blick hineingeworfen hatte, brachen ihm die Tränen hervor, in so starkem Maße, daß sie über seine Brust herabträufelten. So saß er manchmal sechs Stunden lang.[1]

Man kann aber weitergehen und behaupten, daß das religiöse Weinen nicht auf das Mönchtum beschränkt, sondern von der offiziellen Kirche anerkannt war. Der hochwürdige Mafrejan Bar Hebraeus bespricht in seinem Ethicon[2] die kanonischen Waschungen, welche er mit der Taufe verknüpft. Von dieser gibt es nach ihm acht Arten: Die Sintflut, die Taufe im Meere und in der Wolke, die nach Moses' Gesetz, die des Täufers, die unseres Herrn, die der Märtyrer, die der Tränen, welche die Seele von aller Ungerechtigkeit reinigt, die mit Feuer. — Daß solches Weinen für Bar Hebraeus einen hohen Wert hatte, ist klar: ist doch die Reinigung von Ungerechtigkeit gerade dasjenige, dem der Gläubige zunächst nachstrebt. Kein Wunder, daß das Weinen auch als Charisma geschätzt wird, wie wir es in der Hilarialegende schon angedeutet fanden.

Volle Belehrung über die Auffassung des Weinens seitens der syrischen Christen erhalten wir in der ‚Schönheit des Betragens' (ܫܘܦܪܐ ܕܗܘܦܟܐ).[3] Hier heißt es in einem gereimten Gedicht, bestehend aus sechs Strophen, deren jede vier siebenfüßige Verse zählt:

Über die Arten von Tränen beim Gebet.

1. Vernachlässige deine Gebete nicht
Noch dein Fasten und deine Almosen;
Sondern erfülle alle deine Obliegenheiten,
Damit deine Bitten erhört werden.

2. Und dies wird dir das Zeichen sein,
Daß dein Gebet zum Himmel emporgestiegen ist:
Die Tränen werden aus deinem Auge fließen,
Und ihre Süßigkeit wird dein Herz süß machen.

3. Süßer als alle Süßigkeiten
Sind Tränen, welche durch Freuden veranlaßt sind.
Manchmal aber sind sie erdrückend
Wegen der Erinnerung an Sünden.

[1] An. Syr. II, 119. [2] ed. Bedjan 168.

[3] Cod. Add. 2018 Cambridge, fol. 9[b] — 10[a]. S. Wright, Catalogue II, 360ff. Die Edition des Buches (Rom 1868, besorgt von Elias Johannes Millos) kenne ich nicht.

4. Andere sind angenehm,
Weil sie aus Dankbarkeit hervorgehen,
Wegen Gnadenspenden
Aus unverdienter Güte.

5. Wisse, daß Schmerzenstränen
Aus Leid und über einen Toten
Sicherlich nicht belohnt werden,
Denn sie sind eine natürliche Sache.

6. Freudentränen sind
Süß und kalt,[1]
Aber Schmerzenstränen
Bitter und salzern.

Hier finden wir das kultische Weinen beim Gebet auf verschiedene psychische Ursachen zurückgeführt und außerdem als Charisma.

Dieses kultische Weinen ist aber nicht das ausschließliche Eigentum des Christentums gewesen. Wir wenden uns jetzt dem Islām zu.

Als der Prophet während seiner Krankheit zu ʿĀʾisha sagte, man solle Abū Bakr seine Stelle als Imām bei der Ṣalāt vertreten lassen, soll sie geantwortet haben: ‚Wenn er an deiner Stelle stünde, würde ihn niemand verstehen wegen seines Weinens'.[2] Von welch geräuschvoller Art dieses Weinen war, zeigen andere Traditionen, in welchen es heißt, daß Abū Bakr, sobald er den Ḳorān zu rezitieren anfing, auch andere zum Weinen brachte: Kindern, Weibern und Sklaven verdrehte er, Mohammeds Gegnern zufolge, in dieser Weise den Kopf.[3]

Was hier als eine Eigentümlichkeit Abū Bakrs geschildert wird, finden wir ganz allgemein bei der Pilgerfahrt, und zwar in verschiedenen Stadien derselben. Sobald die Pilger auf der Reise nach Mekka den ersten Blick auf die heilige Stadt werfen, fängt es schon an, wie uns die Reisenden berichten. Burton[4] sagt, daß die Pilger beim ersten Blick auf Mekka schluchzten. Und von Maltzan:[5] ‚Die meisten weinten. Viele schluchzten und seufzten in lauten, gellenden Tönen'. Man könnte es natürlich finden,

[1] Im orientalischen Sinne: erfrischend, wohltuend. Vgl. قرّة العين

[2] Bukhārī, Kitāb al Adhān, Bāb 46.

[3] Sachau, Der erste Chalife Abu Bekr, S. 6 (Sitzungsberichte der Preuß. Akad. 1903, S. 21), zitiert Ibn Isḥāḳ 246.

[4] Personal Narrative (Leipzig 1874) II, 291.

[5] Meine Wallfahrt nach Mekka (Leipzig 1865) I, 370.

daß der erste Anblick des Palladiums des Islām dessen Bekenner rührt und freut. Das Seufzen und Schluchzen beweist aber, daß man es hier mit einer feststehenden, von anderswo übernommenen, kultischen Form zu tun hat.

Sind die Pilger in die Nähe der Kaʿba gekommen, so hängen manche sich weinend an der Kiswa.[1] Seinen Gipfelpunkt erreicht das Weinen aber beim *Wuḳūf* am ʿArafāt am 9. Dhu'l-Ḥidjdja. Jahrhunderte lang ist sich diese Erscheinung gleichgeblieben. Der Pilger Ibn Djubair beschreibt die Szene, wie sie in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts stattfand. ‚Als nun die vereinigte Ẓuhr- und ʿAṣrṣalāt verrichtet war, standen die Leute demütig weinend, zu Allāh um Gnade flehend, während der *Takbīr* erscholl und das Schluchzen beim Anrufen Gottes aufstieg. Es hatte nie einen Tag gegeben, an welchem mehr Tränen vergossen . . . worden waren als an jenem Tage.‘[2]

Burckhardt, der im Anfang des 19. Jahrhunderts den Ḥadjdj mitmachte, beschreibt den Zustand der Zuhörer während der Predigt, welche gewöhnlich der Ḳāḍī von Mekka beim *Wuḳūf* vorliest. Man muß bei dieser Beschreibung im Auge behalten, daß die meisten Anwesenden den Khaṭīb nicht hören können wegen der zu großen Entfernung, und daß ein andrer Teil nicht genug Arabisch kennt, um ihn zu verstehen. ‚During this sermon, which lasted almost three hours, the kadhy was seen constantly to wipe his eyes with a handkerchief; for the law enjoins the khatyb or preacher to be moved with feeling and compunction; and adds that, whenever tears appear on his face, it is a sign that the Almighty enlightens him and is ready to listen to his prayers . . . Som of them (viz. the Pilgrims), mostly foreigners, were crying loudly and weeping, beating their breasts, and denouncing themselves to be great sinners before the Lord; others (but by far the smaller number) stood in silent reflexion und adoration with tears in their eyes.‘[3]

Es ist höchst auffallend, daß auch hier die Tränen als Charisma erscheinen, und zwar in genau derselben Weise aufgefaßt wie im syrischen Christentum nach der Beschreibung des Autors der ‚Schönheit des Betragens‘, welche oben zitiert wurde. Wie Burckhardt äußert sich auch von Maltzan: ‚Je mehr die Predigt vorrückte, desto stärker wurde das Schluchzen, Seufzen, Gestöhne und Weinen der Pilger.‘[4] Ich muß, im Gegensatz zu Burck-

---

[1] Burton, o. c. III, 39. 52.

[2] Ibn Djubair, ed. de Goeje, 174.

[3] Burckhardt, Travels in Arabia (London 1829) II, 52.

[4] O. c. II, 34 f.

hardt, hier bemerken, daß die bekanntesten Gesetzbücher die Pflicht des Weinens usw. beim *Wuḳūf* nicht erwähnen; es gibt aber eine bekannte Tradition, welche lautet: ‚Wenn ihr nicht weinen könnt, so tuet wenigstens, als ob es so wäre‘.[1] Vorislamisch ist dieser Brauch wohl nicht. Er scheint also im Laufe der Zeit von anderswoher gekommen zu sein und sich hier festgesetzt zu haben.[2]

Weiter findet sich das kultische Weinen im Islām auf dem Gebiete der Heiligenverehrung, hauptsächlich bei den Shī'iten; das Weinen beim Ḥasan-Ḥusainfest ist bekannt. Auch an Fāṭima's Grabe wird geweint. Es läßt sich denken, daß schon das Christentum, durch dessen Vermittlung zum Teil die Heiligenverehrung auf den Islām übergegangen ist, seine Heiligen an ihren jährlichen Festtagen beweint hat; sichere Daten über das kultische Weinen über christliche Heilige im semitischen Orient stehen mir aber nicht zur Verfügung.

Bei weitem nicht so allgemein wie im syrischen Christentum und im Islām scheint das kultische Weinen im Judentum[3] gewesen zu sein. Ganz anekdotenhaft wird im babylonischen Talmud[4] einmal erzählt, daß verschiedene angesehene Rabbis beim Rezitieren verschiedener Schriftverse geweint haben sollen. Ich würde es aber kaum wagen, diese anekdotische Stelle als Beweis für ein einst anwesendes kultisches Weinen im Judentum zu betrachten. Auch der Brauch der Jerusalemer Juden, an den Grundmauern des ehemaligen Tempels zu weinen, ist zu lokal und speziell, um für eine allgemein geübte jüdische Praxis gelten zu können. Die Stelle Psalm 95, 6 in der LXX: *δεῦτε προσκυνήσωμεν καὶ προσπέσωμεν αὐτῷ· καὶ κλαύσωμεν ἐναντίον κυρίου τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς* ist ebensowenig zu verwenden; denn das *κλαύσωμεν* beruht auf der Lesung נבכה, welche aus נברכה verschrieben war; נברכה paßt aber im Zusammenhang besser und muß beibehalten werden.

Wir finden also im Christentum und im Islām eine ausgedehnte Verwendung des kultischen Weinens, Seufzens usw. und daneben hergehend eine Theorie über diese Erscheinung als Pflicht und als Charisma. Daß der Islām diese Kultform nicht erfunden und unabhängig entwickelt hat, geht daraus hervor, daß 1. diese Religion in Sachen, welche Kultus und Ritus betreffen, durchaus unselbständig ist, 2. das Beispiel des Christentums nahe-

---

[1] فان لم تجدوا البكاء فتباكوا Lisān XVIII, 88.

[2] Die Beispiele für das kultische Weinen im Islām ließen sich vermehren; Herr Prof. Snouck Hurgronje teilte mir mündlich noch verschiedenes Hierhergehöriges mit.

[3] Es ist hier vom Judentum im eigentlichen Sinne die Rede, also mit Ausschluß der vorexilischen Zeit.

[4] Ḥagiga 4b. 5a.

liegend war, 3. die fast wörtlich gleichlautende Betrachtung der Tränen als Charisma, welche wir oben bei einem christlichen Autor und bei einem Reisenden, der sie aus dem islamischen Volksmunde haben muß, gefunden haben, nicht zufällig sein kann. Der Islâm ist hier vom Christentum abhängig[1]; das Judentum scheint sich dieser Kultform gegenüber weniger freundlich verhalten zu haben.

II.

Weiter findet sich das Weinen in all seinen Abstufungen bei Trauerfällen. Wir müssen hier unterscheiden: a) das Weinen als Schmerzensäußerung, b) das Weinen bei der Totenklage und den Trauerbräuchen.

a) Gegenüber dem unmäßigen Schmerz zeigen die drei monotheistischen Religionen sich unfreundlich. Das liegt in der Natur der Sache: ungebändigter Schmerz bekundet Mangel an religiöser Ergebung.

Das Judentum spricht diese Abneigung aus in einer kleinen Geschichte, welche im Talmud steht[2]. Sie knüpft sich an einen Ausspruch des Rab Jehuda im Namen Rabs: כל המתקשה על מתו יותר מדאי על מת אחר הוא בוכה ‚Jeder, der sich über seinen Toten mehr grämt, als sich ziemt, der wird einen zweiten zu beweinen haben'. Es folgt die Probe aufs Exempel: Es gab eine Frau, welche sieben Söhne hatte. Als einer davon starb, konnte sie ihren Schmerz nicht bändigen. Da wurde sie von Rabbi Hona gewarnt. Sie besserte sich aber nicht. Darauf sagte R. Hona: Wenn du nicht auf mich hörst, sollen auch deine anderen Kinder sterben. Und es geschah wirklich so. Darauf ließ er ihr sagen: Bereite Proviant für dich selbst. Dann starb auch sie.

Diese kleine Geschichte ist offenbar in verschiedenen Fassungen in Vorderasien verbreitet gewesen. Wir finden sie nämlich in ihren Grundzügen auch in der syrischen Literatur, und zwar in zwei Rezensionen: die längere findet sich in Cod. Add. 14535 des British Museum, fol. 45ᵇ—47, die kürzere in Cod. Syriaque 234 der Bibliothèque nationale, fol. 291ᵃ—292ᵇ. Der Inhalt ist folgender:

Eine Witwe in Jerusalem hatte fünf Söhne. Als die drei ältesten das heiratsfähige Alter erreicht hatten, wollte sie sie verehelichen. Alle drei starben aber vorher. Die Mutter trauerte über ihren Verlust, sie tröstete sich aber, weil sie noch zwei Söhne übrig hatte. Auch diese wollte sie verehelichen, als sie herangewachsen waren; aber auch sie starben vorher. Jetzt war die Mutter verzweifelt; sogar der Patriarch konnte sie nicht trösten. Schließlich gab ihr ein Einsiedler vom Ölberge den Rat, sie solle drei Nächte wachend

[1] Vgl. auch C. H. Becker, Christentum und Islam, S. 29 f.
[2] Mo'ed Kaṭan 27ᵇ.

auf dem Grabe der heiligen Jungfrau verbringen. In der dritten Nacht schaute sie eine Vision: die heilige Maria saß auf einem Throne, umgeben von Scharen von Seligen. Unter denen, welche ihr vorangingen, erblickte sie ihre drei ältesten Söhne, Kerzen tragend und mit weißen Kleidern bekleidet. Die zwei jüngsten aber, über welche sie übermäßig weinte, kamen nach der Menge mit traurigen Gesichtern. Als sie auf ihre jüngsten Söhne losstürzte, wurde sie zornig von ihnen zurückgewiesen mit dem Vorwurf, daß sie durch ihre Trauer sowohl sich selbst wie auch die Gestorbenen schädige. Sie ging am nächsten Tage zum Einsiedler, der ihr gebot, ihre Trauerkleider abzulegen, nicht mehr zu trauern und Buße zu tun. Nachdem sie dies getan hatte, hatte sie am früheren Orte wieder eine Vision, in welcher sie ihre fünf Söhne im glückseligen Zustande beisammen schaute. Als sie dies dem Einsiedler mitteilte, sagte er, daß auch ihr Ende nahe sei. Sie starb bald darauf, als ein ‚schönes Vorbild'[1] und eine Warnung, ‚daß man nicht übermäßig trauern soll wie Leute, welche keine Hoffnung haben'.

Das Trauern wird hier aus zwei Gründen verboten: Weil man dadurch die Seele des Betrauerten schädigt,[2] ein Verzweiflungsargument der Kirche in ihrem Streite wider die Trauer; und weil zu großer Schmerz die Auferstehungshoffnung zu verneinen scheint.

Letzteren Grund finden wir auch bei Ephraim Syrus in seinen Carmina Nisibena:[3] ‚Die Hingeschiedenen sollen nicht bestattet werden unter Verzweiflung'. Aus demselben und aus anderem Grunde bestreitet der Verfasser der ‚Schönheit des Betragens' das Weinen in einem Gedichte mit der Überschrift:

Darüber, daß es nicht statthaft sei, die Toten zu beweinen.[4]

1. Über wen weint ihr, o Unglückliche?
Über den, der Ruhe hat vom Weinen,
Über den, der die traurige Welt verlassen hat
Und emporgestiegen ist zum Himmelreich?

2. Über wen weint ihr mit Wehklage?
Über den, der infolge seines Hinscheidens
Zorn und natürliche Leidenschaft,
Hunger, Krankheiten und Durst überwunden hat?

---

[1] ܨܘܪܐ ܫܦܝܪܐ cf. Ephraim, ed. Lamy, II, 699 ܛܘܦܣܐ ܫܦܝܪܐ. Der Ausdruck ist von Muhammed übernommen worden: أسوة حسنة Ḳorān 33, 21; 60, 46 und in der Gemeindeordnung.

[2] Vgl. Goldziher, Muh. Studien I, 253.

[3] ed. Bickell, S. 37, 5. Vgl. auch die Nummern 61 ff.

[4] fol. 42[b].

3. Weinet nicht mit süßen Stimmen
Über den, der zu seinem Herrn hingegangen ist,
Als ob ihr Ungläubige wäret, in unstatthafter Weise,
Denn ihr seid tot und er lebt.

Genau ebenso ist die Haltung des Islām der Trauer gegenüber: dem Muslim geziemt *Sabr*, Ergebung. Ich brauche hierfür keine Beispiele zu geben: man findet sie in Goldzihers Muhammedanischen Studien.[1]

b) Die Totenklage und die Trauergebräuche sind von a) zu trennen, weil sie nicht die freie Äußerung des Schmerzes sind, sondern feste Formen, welche von alters her bei jedem Todesfalle üblich waren und auf ganz andere Motive als Schmerz zurückgehen. Welche, braucht hier nicht untersucht oder erwähnt zu werden.

Das Christentum hat die rituelle Totenklage verurteilt. Die oben zitierte Stelle aus Ephraims Carmina Nisibena lautet vollständig: ‚Die Hingeschiedenen sollen nicht bestattet werden unter Verzweiflung, auf heidnische Weise, in Gewändern, mit Wehklage und Tanz; denn der Lebende zieht nur ein Hemd an, und sollte der Tote eine ganze Kleidertruhe sein?‘ Gewänder, Wehklage (ܐܒܠܐ) und Tanz (ܪ̈ܩܘܕܐ)[2] sind also heidnisch, wohl weil sie zum Totenkult gehören.[3]

Bar Hebraeus, in seinem Nomocanon[4], zitiert verschiedene Aussprüche wider Wehklage (ܐܘܠܝܬܐ) und Tanz. ‚Weder Klerus noch Gläubige dürfen ein Haus betreten, wo Tanz oder Wehklage gehalten werden; dieses Verbot gilt [für jenes Haus] einen Monat lang‘ (S. 72). ‚Weiber, welche in heidnischer Weise tanzen wegen ihrer Hingeschiedenen und zum Grabe gehen mit Pauken und Trommeln dabei tanzend, sollen gemahnt werden, das nicht zu tun. Wenn sie es aber nicht unterlassen wollen, soll ihnen der Eintritt in die Kirche verwehrt werden‘ (S. 73). ‚Diejenigen, welche trauern, sollen sich in der Kirche oder zu Hause aufhalten in aller Ruhe, während ihnen vorgelesen wird die Lehre, welche die Auferstehungshoffnung bekräftigt‘ (ib.).

Im Islām finden wir die gleiche Stellung gegenüber der Totenklage; die Beispiele finden sich bei Goldziher an der zitierten Stelle.

Ganz anders die Haltung des Judentums. Im Alten Testament werden gewisse Trauerbräuche den Priestern, einige auch den Laien verboten.

---

[1] I, 251 ff.

[2] Eine anschauliche Beschreibung zitiert Dozy, Supplément, s. v. قصّة,

[3] Bar Hebraeus, Nomocanon, ed. Bedjan, 70, führt auch das Verbot der Gewänder bei der Bestattung an.

[4] 72 ff.

Aber Klageweiber und ihre Musikinstrumente,[1] die Totenklage[2] und das Wehklagen des Publikums[3] hat das Judentum erlaubt.

III.

Übersehen wir die Resultate der obigen Ausführung, so zeigt sich zunächst, daß die drei monotheistischen Religionen das Weinen als Äußerung des Schmerzes gestatten; übermäßiger Schmerz aber ist ihnen zuwider. Fürs übrige gehen sie auseinander, und zwar finden wir

A. Das Weinen im Gotteskult	im Christentum im Islām	wohl
	im Judentum	selten
B. Das Weinen bei der Bestattung	im Christentum im Islām	nicht[4]
	im Judentum	wohl.

Es ist auffallend, daß sowohl bei A wie bei B Christentum und Islām zusammengehen und das Judentum von ihnen abweicht. Wir haben schon gesehen, daß das kultische Weinen aus dem Christentum in den Islām übergegangen ist. Aber warum hat sich hier der Islām dem Christentum angeschlossen und nicht dem Judentum? Und weiter: Warum hat das Christentum das kultische Weinen aufgenommen? Und schließlich: Warum hat das Judentum einerseits die Totenklage anerkannt, andrerseits das kultische Weinen nur in beschränktem Maße aufgenommen? Ich möchte diese drei Fragen in einer Auseinandersetzung zu beantworten versuchen; ich bin mir bewußt, daß dieselbe überall hypothetisch bleibt; sie scheint mir aber eine gute und ungezwungene Erklärung der Tatsachen zu geben.

Die Totenklage nach bestimmtem Ritus war in Vorderasien von jeher festgewurzelt. Sie hängt mit dem Totenkult und mit allerlei heidnischen Vorstellungen eng zusammen. Das Judentum, das nicht leicht mit demjenigen brechen konnte, was von den alttestamentlichen Autoren unbehelligt gelassen worden war, scheint sich bei dieser Praxis beruhigt zu haben: das Weinen ist also im Judentum an seiner alten Stelle, bei den Toten, geblieben, wo das Volk es natürlich am liebsten hatte.

Das Christentum hatte bald nach seiner Entstehung in revolutionärer Weise zahlreiche jüdische und heidnische Institutionen zu bekämpfen.

---

[1] Kelim XV, 6; XVI, 7.

[2] Moʿed ḳaṭan III, 9.

[3] Moʿed ḳaṭan 24[b].

[4] Das heißt: offiziell nicht. Was das Volk macht, geht uns hier nichts an.

Eben weil es sich bewußt war, etwas Neues zu machen, hatte es die Kraft, seine Polemik wider den Totenkult durchzusetzen und dessen Verpönung in die offizielle Lehre aufzunehmen. Das religiöse Gefühl war aber einmal gewohnt, sich gerade in dieser Form zu äußern; so ist dieselbe als Kundgebung der Rührung zunächst in jene christlichen Kreise hinübergewandert, wo die Rührung vorzugsweise gepflegt wurde, nämlich in die Aszetenkreise. Und weil die Aszeten, Heiligen und Mönche populär und tonangebend waren, ist diese ihre Kultform in die offizielle Kirche übergegangen; so hatte man zu gleicher Zeit ein willkommenes Surrogat für das Weinen über die Toten.

Das Judentum, das die Totenklage an seiner Stelle gelassen hatte, hätte sie schwerlich in den Kultus aufnehmen können; aber außerdem ist das Judentum keine aszetische Religion,[1] es hatte keine Aszeten, welche diese Kultform pflegten.

Daß nun der Islām sich in dieser Sache lieber dem Christentum als dem Judentum anschloß, liegt auf der Hand. Erstens war der Islām revolutionär und scheute den Streit mit dem Althergebrachten nicht. Zweitens steckte gerade in dem tiefgewurzelten Brauch der Totenklage sehr viel Heidnisches. Es mußte dem Islām also zunächst erwünscht erscheinen, die Trauer und die Trauerriten zu abolieren. Das Surrogat dafür war leicht zu haben: im Christentum war es bekannt und populär. Hindernisse stellten sich der Übernahme des Weinens nicht in den Weg, denn der alte Islām hat bekanntlich die Aszese gerne gepflegt. So wurde auch hier das Weinen in den Kultus aufgenommen.

Es scheint mir, daß dieser Brauch bei weitem nicht der einzige ist, welcher aus dem Gebiete der Totenbehandlung in den Gotteskultus hinübergewandert ist. Ich hoffe einmal Gelegenheit zu finden, das von mir über diese Frage gesammelte Material auszuarbeiten.

---

[1] Bekanntlich hat auch das Judentum seine jährlichen Trauertage, an welchen aszetische Bräuche geübt wurden und an welchen auch das Weinen vorkam, s. Sacharja 7, 3.

Zum Terminus ‚Bild Gottes‘.

Von

Johannes Hehn.

Den Anstoß zur vorwürfigen Untersuchung gab mir die in den Paulinischen Briefen mehrfach vorkommende Bezeichnung Christi als ‚Bild Gottes‘ (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ*) 2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15 ff.; vgl. Phil. 2, 5. 11; Hebr. 1, 2—4. Der Ausdruck mutet den Leser fremd an, und eine nähere Umschreibung seines Inhaltes dürfte auf Grund der neutestamentlichen Quellen schwer möglich sein, wenn er auch dem neutestamentlichen Schriftsteller und dem Begriffskreise seiner Leser offenbar geläufig war. Die Kommentare wissen über die Herkunft und Bedeutung des Ausdrucks nur wenig zu sagen. Man hat für seinen Gebrauch auf eine naheliegende Quelle, die Inschrift von Rosette hingewiesen,[1] auf der Ptolemaios Epiphanes als *εἰκὼν ζῶσα τοῦ Διός* gepriesen wird. Es soll aber hier nicht die Frage geprüft werden, welches etwa die unmittelbare Quelle für diese Bezeichnung Christi ist, sondern wir wollen bloß die eigentümlichen Entwicklungsformen dieses Terminus in der altorientalischen Begriffswelt zusammenstellen. Wenn sich gewisse Parallelen finden, so sind damit noch nicht direkte Einflüsse erwiesen, aber sie dienen doch wohl zur Charakteristik der geistigen Atmosphäre des Völkerapostels und seiner Zeit und enthüllen den mit dem Terminus verknüpften Vorstellungsinhalt.

Bedeutung der Bilder bei den Babyloniern.

Unser Wort ‚Bild‘ für das sumerische a l a m, babylonisch *ṣalmu*, hebräisch צלם, ist insofern nicht ganz zutreffend, als wir dabei zunächst an ein gemaltes Bild, ein Gemälde, denken; solche kennt aber der Alte Orient nicht, sondern ‚Bild‘ ist irgendeine plastische Darstellung. Während das Bild für uns keinen realen Zusammenhang mit der dargestellten Sache hat, bedeutet es dem Sumerer und dem Babylonier die lebendige Verkörperung

[1] P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (1907), S. 76, A. 9; C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T., Gießen 1909, S. 262.

der dargestellten Person. Die Gottheit ist in ihrem Bilde gegenwärtig, wie sie sich auch im Sterne verkörpert.[1]

Wie man sich die Göttersymbole auf den Grenzsteinen als wirksame Mächte dachte, wird in den folgenden zwei Stellen[2] klar ausgesprochen. L. W. King, Boundary stones Nr. VIII, 23 f.: *ilāni mala ina muḫḫi narē annī mala šunšunu zakru*. vgl. Kol. IV, 32 f.; ebenso Nachschrift Kol. I, 6: ‚Mögen alle Götter, die auf diesem Grenzsteine (dargestellt, vorhanden) sind (und) deren Namen erwähnt werden, usw.' VA 30/31, VI, 2 f.: *ilāni mala ina muḫḫi* ^abnu^ *narī annī šuršudu nanzazu* ‚die Götter, soviele auf diesem Denksteine gegründet sind, stehen'.

Den Götterbildern und -symbolen kommt demgemäß eine Art Sonderexistenz zu, so daß sie als besondere Gottheiten gedacht werden, denen man in der Schrift das Gottesdeterminativ vorsetzt. III R 66 werden die Götter verschiedener Tempel aufgezählt, dabei wird mehrfach auch ‚das Bild' als Gott erwähnt. Z. 11 a und 33 d jenes Textes finden wir: ^il^*kippat šadī*, 12 a einen Gott ^il^*kippat šadī ṣalmu* (alam) = ^G.^*kippat-šadī*-Bild.[3] In ähnlicher Weise haben wir ^il^*Nipḫu-ṣalmu* (alam) ^G.^ ‚Aufgangs-Bild' (Darstellung des Sonnenaufgangs) 18 b, Rs. 9 f, ^il^*Nūru-ṣalmu* (alam) ^G.^ ‚Licht-Bild' 20 b, Rs. 11 f. 26 b: ^il^*Šamšu-ṣalmu* ^G.^ ‚Sonnen-Bild' (vorausgeht Sin). Aber auch ^il^*Ṣalmu* allein kommt vor 15 a (vorausgeht ^il^*Šam-šu*), 25 a ^il^*Ṣa*]*lmu* (alam), es folgt in derselben Zeile ^il^*Šám-šú šarrāni*, 2 b ^il^*Ṣal*(*xi*)-*mu*, 31 e ^il^*Ṣalmu* (alam), 29 f ^il^*Ṣalmu* (alam) *šarru*. 32 f ^il^*Ṣalmu* (alam), Rs. 35 f ^il^*Ṣalmu* (alam) *šarru ša* dto. (= *Su-ti*), Rs. 20 f wird ‚Ištar des Bildes der Suti' erwähnt (^il^*Ištar ṣalam ša Suti*), in der nächsten Zeile folgt ‚Ištar der Bilder der Suti' (^il^*Ištar ṣalmē* [*xu* pl.] *ša Suti*). Das ist wohl Ištar in der bildlichen Darstellung der S. Vgl. dazu *Ištar nēšē* (*ur.maḫ meš*) *ša Su-ti* ‚Ištar der Löwen der Suti', offenbar ein auf Löwen reitendes Bild der Ištar. Sogar der Plural ‚die Bilder' wird mit dem Gottheitszeichen versehen: 32 a ^il^*Ṣalmē* (alam pl.), ebenso 32 e; vgl. ferner 29 a: *daltu nakiltu ṣalmē* (alam pl.), ‚die kunstvolle Türe mit Bildern'.

Das Bild als Gott.

Das Bild steht daher auch an Stelle des Gottes K 2401 II, 26 (BA II, 627, vgl. 630): *annū šulmu ša ina pān ṣalme* ‚das ist das Glück vor dem Bilde', d. h. dem Gotte.[4] Auch in Eigennamen kommt das vor: *Ur-ṣalmi*

[1] Über die Sterne als Bilder der Götter s. unten S. 41.

[2] Vgl. dazu F. Steinmetzer GGA 1914, S. 419.

[3] Zur Erklärung des Namens vgl. III R 66, 11 c ^il^ *Kippatum* und dazu F. X. Kugler, SSB, Ergänzungen, II. T. 212 ^kakkab^ *gam-tu* = *kippatu* = Corona borealis. Den Namen *kippatu* leitet Kugler von כפף ‚beugen' ab und erklärt ihn aus der ‚runden Form' des Gestirns.

[4] S. A. Strong bemerkt dazu BA II, 631: anstatt ‚Bild' würde man den Namen eines Gottes erwarten.

,Diener des Bildes'[1] (wie man statt des Gottesnamens gelegentlich auch den Tempel nennt).

Aus der den Götterbildern zugeschriebenen persönlichen Existenz erklärt sich nicht nur die hohe Verehrung der Statuen,[2] sondern wohl auch die Tatsache, daß eine Göttin neben ihrem Kultbilde abgebildet wurde. So wird z. B. die Getreidegöttin Nisaba auf dem Siegel eines Beamten Naram-Sins[3] so dargestellt, daß hinter der auf einem Stuhle sitzenden Göttin auf einem Postament ihr Bild steht. Es trägt dieselbe Kopfbedeckung wie die Hauptgottheit und ist gleichfalls als Pflanzengöttin dadurch charakterisiert, daß auf jeder Seite drei Zweige hervorwachsen, nur sind diese bei der Hauptgöttin infolge der sitzenden Haltung an die Schulter zusammengeschoben.

Der Gott Ṣalmu. Über die Natur des Gottes *Ṣalmu* herrscht manche Unklarheit. Es ist auch noch fraglich, ob der Name überhaupt ,Bild' bedeutet.

Es ist nun zunächst darauf hinzuweisen, daß *ṣalam* ein Name des Sonnengottes ist (vgl. dazu auch oben S. 37). Es kommen dafür folgende Gleichungen in Betracht:

CT 25, 25, 13 (= III R 69, 66 g) *il*(*ṣa-lam*) KUŠ ([cuneiform]) = dto (*Šamaš*),
CT 25, 46, 80-7-19, 131 Rs. 2 *il ṣa-lam* [ ]
vgl. CT 25, 27, 8 a *il* KUŠ = dto (wohl = *Šamaš*).

Das Ideogramm KUŠ bedeutet *adāru* ,verfinstert sein', *ezēzu* ,zürnen', *anāḫu* ,seufzen'. Man wird also bei *ṣalam* hier zunächst an ,dunkel', nicht an *ṣalam* ,Bild' denken. Daß der Sonnengott als *Ṣalam* der dunkle, finstere genannt werden sollte, scheint jedoch mit dem Wesen des Lichtgottes schwer vereinbar zu sein, es wäre aber vielleicht, wie Zimmern fragend vorschlägt,[4] auf die untergehende Sonne zu deuten, doch könnte man auch etwa an die durch Wolken verdüsterte Sonne denken. Aber es könnte *Šamaš* durch das Ideogramm KUŠ mit der Lesung *ṣalam* wohl auch als der schützende,

[1] P. Dhorme, Les noms divins propres babyloniens BA VI, 74.

[2] Es ist lehrreich für die Beurteilung der babylonischen Vorstellung, daß christliche Schriftsteller des 2. und 3. Jahrhunderts in den Kultbildsäulen noch wirkliche Verkörperungen der heidnischen Dämonen sahen oder wenigstens glaubten, das göttliche Numen lebe infolge der Weihe in dem Bilde. So meint Minucius Felix 27, die unreinen Geister seien unter den Statuen und Bildern verborgen *et adflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur*. Das Nähere bei J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos (1914) 94 f., wo insbesondere auch die interessanten Anschauungen der Neuplatoniker, die bekanntlich orientalische Lehren mit griechischen verbanden und sich gerade über diesen Punkt mehrfach äußern, verzeichnet sind.

[3] de Sarzec, Découvertes en Chaldée 287; E. Meyer, Sumerier 27; Nouvelles Fouilles de Tello II, 173; Hehn, Gottesidee, Abb. 8.

[4] KAT[3] 476; A. Schollmeyer, Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš (1912), S. 13, A. 1.

schirmende charakterisiert werden. Denn AN.KUŠ bedeutet auch *andullu* und *ṣalūlu* ‚Schatten, Schirm, Schutz‘, das dann in konkreter Anwendung in die Bedeutung ‚Schirmherr, Schutzherr‘ übergeht.[1] Ašurnaṣirpal sagt speziell von Šamaš, daß dieser seinen gütigen Schutz (AN.KUŠ) über ihn legte und nennt sich selbst den AN.KUŠ, den Schirmherrn der Weltgegenden. V R 44, 7 cd haben wir die Gleichung *il* Šag-zu AN.KUŠ-mu = *il Marduk ṣu-lu-lu* ‚Marduk ist mein Schutz‘ oder ‚mein Schutzherr‘.[2] Schattendunkel, Schutz und Schirm sind dem Babylonier eben synonyme Begriffe.

Auch die weitere Gleichung II R 49, 42 de: *mul* MI | *il ṣa-al-me* | dto (= SAG.UŠ) *il Šamaš* ließe sich so verstehen. SAG·UŠ = *ka-a-a-ma-nu* ‚der Ständige‘ ist der Saturn,[3] der der ‚dunkle‘ Planet wegen seiner Farbe genannt wird. Seine Gleichsetzung mit Šamaš erklärt Kugler daraus, daß der Saturn ‚nach babylonischer Anschauung der nächtliche Vertreter der Sonne ist‘.[4] In dem Namen *ṣalme* stimmt er mit dem Namen des Šamaš überein, aber nicht hinsichtlich des Ideogramms KUŠ, durch das dieses bei Šamaš eine besondere Bedeutung erlangt. Allein das Ideogramm MI bedeutet in der Verbindung *giš* MI auch *ṣillu* Schatten, Schirm, Schutz, stimmt also insofern mit KUŠ überein, das gleichfalls *ṣalālu* und *ṣalūlu* bedeutet.

Nun tritt aber regelmäßig in Verbindung mit den obigen Gleichungen, in denen Šamaš der Name *ṣalam* beigelegt wird, eine andere Gleichung auf, in der Šamaš das Ideogramm für ‚Bild‘ mit der Glosse *kaš-še-ba (bi)* erhält.

CT 25, 25, 14 (= III R 69, 67 g) *il* (*kaš-še-ba*) ALAM = dto (*Šamaš*);

CT 25, 46, 80-7-19. 131 Rs. 3 *il* (*kaš*[5]*-še-bi*) A[LAM ;

hiezu kommt noch in der Planetenliste CT 19, 19, 52 ab (= II R 48, 49 ab) *il* (*kaš-še-bi*) ALAM[6] = *il Šamaš*.

Die spezifische Bedeutung der Glosse *kaššeba (i)* ist mir unbekannt. Da sumerisch *kišib*, assyrisch *kišibbu* ‚Siegel‘ bedeutet, so hat es vielleicht den Sinn Emblem, Symbol, was ja zum Ideogramm ALAM ‚Bild‘ stimmen würde. Daß die Gleichungen in den Listen nebeneinander auftreten, weist wohl darauf hin, daß man *Salam* auch im ersten Falle als Alam-*ṣalmu* ‚Bild‘ auffaßte, obwohl das Ideogramm und die Glosse verschieden sind. Im ersten Falle weist das Ideogramm auf die Bedeutung ‚dunkel‘ resp.

[1] Delitzsch, HWB zu den betreffenden Wörtern.

[2] Vgl. ferner die Eigennamen *il* Ba-u-an-kuš, *il* Ba-u-ik-kuš (Deimel, Pantheon babylonicum [1914], p. 72 a).

[3] Kugler, SSB I, 9. 45.

[4] SSB, Ergänzungen zum 1. und 2. Buch, II. T. 196, A. 2.

[5] *mu* des Textes ist natürlich Schreibfehler.

[6] Etwas eigenartig geschrieben [cuneiform signs].

,Schutz, Schirm' hin, während die Glosse *ṣalam* ,dunkel' oder ,Bild' bedeuten kann, im zweiten Falle steht das Ideogramm für Bild, während die Bedeutung der Glosse unbekannt ist. Aus der Zusammenstellung der Gleichungen geht zweifellos hervor, daß man bei *ṣalam* an die Bedeutung ,Bild' dachte.

Die beiden Gruppen von Gleichungen sind ein Beweis, daß die beiden lexikalisch in der Regel getrennten Stämme für צלם ,Bild' und צלם ,dunkel' von den Babyloniern selbst nicht geschieden wurden. In der Tat hat Friedr. Delitzsch bereits in seinen Prolegomena 141 Anm. die Überzeugung ausgesprochen, daß es weitaus das Natürlichste ist, assyr., hebr. *ṣalmu,* צֶלֶם ursprünglich ,Schattenbild' (eigentlich ,dunkles, schwarzes', St. ظلم) bedeuten zu lassen, eine Grundbedeutung, die der Hebräer selbst noch gefühlt zu haben scheint (Vgl. Ps. 39, 7; 73, 20)'. Auch Zimmern[1] findet vom lautgesetzlichen Standpunkte aus keine Schwierigkeit darin, daß der Stamm für צלם ,dunkel, auch der für צלם ,Bild' ist und ,Bild' ursprünglich ,Schattenbild' bedeutet.

Der Übergang in die Bedeutung ,Schutz' wurde bereits oben dargelegt. Schatten und Schutz sind für den Orientalen Synonyma. Mit dem Begriffe ,Bild' scheint sich aber auch praktisch leicht die Bedeutung ,Schutz, Schirm' verknüpft zu haben, weil die Bilder eben diejenigen schützen sollten, die sie aufstellten. So wird wohl der Eigenname *Ṣalmu-Nusku*[2] zu erklären sein. Es könnte ,Bild' hier im Sinne von ,Vorbild' oder ,Bildner' (s. unten zu Ea S. 43) gefaßt werden, die einfachste Erklärung aber ist es, daß wir ,Bild' hier als ,Schutz, Hort' nehmen, also ,Hort ist Nusku'.

Wo *Ṣalmu* als besonderer Gott genannt wird, läßt sich über seine Natur nicht viel folgern. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß er, was ja auch zu den oben besprochenen Gleichungen stimmt, ein S o n n e n gott war. Darauf scheint auch die geflügelte Sonnenscheibe über dem Bilde des in der Inschrift von Teima genannten Gottes צלם hinzuweisen.[3] Die Inschrift zeigt starken assyrischen Einfluß.[4] Immerhin ist zu beachten, daß *ṣalmu* ,Bild' ähnlich wie *ilu* irgendeinen bestimmten Gott vertreten kann, trotz des Gottesdeterminativs. *il xv* (= *ṣalmu*)-*šarri* (lugal)-*iqbi*[5] ,G. *Ṣalmu* hat den König genannt' kann sich sehr wohl auf das Bild des Hauptgottes oder des Schutzgottes des Königs beziehen. So erwächst zwanglos aus der Vergottung der Bilder der Bildgott Ṣalmu und so wird auch der oben bereits erwähnte Name *Ṣalmu-Nusku* ,Bild, d. h. Schutz ist N.' ohne weiteres klar.

[1] KAT[3] 475 A.

[2] CBS 3518, vgl. A. T. Clay, Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period 134 b.

[3] Vgl. Hehn, Gottesidee 130.

[4] Zimmern KAT[3] 475; Lagrange, Études[2] 502.

[5] Vgl. C. H. W. Johns, ADD Vol. I, Nr. 60, Vs. 1. 3; dazu Vol. III, 82 ff.

Hypokoristische Namen erscheinen als *Ṣalmu-aḫē*, *Ṣalmu* (*a*, *i*).[1] Ob der Name *NU. AN. NA.*[2] mit Tallqvist, Namenbuch 184b, als *Salam-šamē* = ‚Himmelsbild' zu lesen ist, möge dahingestellt bleiben, ich würde in diesem Falle für *NU* die Bedeutung *amēlu* ‚Mensch' oder *zikaru* ‚Mann' vorziehen.

Über die Göttin *Ṣalimuti*,[3] die in dem Eigennamen *Ṣa-li-mu-ti-mu-še-zib-tum* erscheint, ist nichts Näheres bekannt. Auch *Ṣalimtum* ‚dunkel' kommt als weiblicher Personenname vor.

Ein ganz eigenartiger Gebrauch des Terminus ‚Bild' liegt vor, wenn er die Beziehung zweier Personen oder Gegenstände zueinander ausdrückt, so daß das eine ‚Vorbild', das andere ‚Abbild' ist. Vorbild und Nachbild.

Zunächst werden in der babylonischen Religion, die ja wesentlich Gestirnkult ist, die ‚Sterne' als ‚Bilder' oder besser als Erscheinungsformen der Götter bezeichnet. Enuma eliš Taf. V: Die Sterne ‚Bilder' der Götter.

‚Er (Marduk) bildete die Standörter der großen Götter,
Die Sterne, ihr Ebenbild,[4] die Tierkreisgestirne stellte er hin.'

Der Feuergott Nusku wird ‚der Erhabene, Sprößling Anus, Ebenbild des Vaters (*tamšil abi*), Erstgeborener Ellils, Sproß des Abgrundes, Erzeugnis Enankis' genannt. Es wäre natürlich schwer zu sagen, welchem Vater er glich, aber es soll betont werden, daß er dem Vater gleichwesentlich und ihm gegenüber gleichberechtigt ist. Nusku das Bild des Vaters.

Nach der babylonischen Anschauung ist der Gott der Wassertiefe, Ea, das Prinzip weisheitsvoller Gestaltung und Schöpfermacht. Er ist der *epēšānu*, der Künstler unter den Göttern, und wird selbst als Töpfer, Schmied, Baumeister, Sänger, Magier, Fischer, Schiffbauer(?), Steinschneider, Goldschmied bezeichnet.[5] Er hat sogar die Götter gestaltet; ein neubabylonischer Eigenname lautet *Ea-epiš-ilāni* ‚Ea ist der Schöpfer der Götter', sein sumerischer Name Nu-dim-mud wird erklärt als *Ea ša nabnīti* ‚Ea der Gestaltung, der Schöpfung'. Ea das Bild der Götter.

[1] Die Stellen KAT[3] 476 und A. T. Clay a. a. O.

[2] Straszm. Dar. 407, 15.

[3] Clay, a. a. O. 134 b.

[4] *tamšīlšunu* eigentlich ‚ihr Gleichnis', *tamšī'u* entspricht etwa dem lat. *instar*. — Auch nach der Lehre des Hermes Trismegistos (vgl. J. Kroll, a. a. O. 100) sind die Gestirne Träger und Erscheinungsformen der Götter. Die Lehre, daß die Sterne göttliche Wesen seien, ist bei den Griechen ganz alt (das Nähere bei J. Kroll, a. a. O.), ‚man muß aber bei Hermes beachten, daß die Sterne nicht immer selbst als Götter gedacht sind, als *ζῷα νοερά*, von denen Philo zu reden pflegt, als die *divinis animatae mentibus* des Somnium Scipionis, sondern daß sie nur als die äußeren Hüllen angesehen werden, deren sich die Götter bedienen, um sichtbar zu werden'.

[5] Hehn, Gottesidee 26 f.

Der sumerische Name ist für uns besonders interessant. Über dim = *banū, epēšu* ,machen, schaffen'. mud = *banū ša alādi* ,schaffen' im Sinne von ,erzeugen' besteht kein Zweifel. Fraglich dagegen kann sein, ob nu hier in der Bedeutung *amēlu, zikaru* ,Mensch, Mann' oder in der Bedeutung ,Schöpfung, Gestalt, Bild' zu nehmen ist. Da nu auch ,erzeugen, schaffen' bedeutet, so ist offenbar ein Zusammenhang zwischen erzeugen, erschaffen und Gestalt, Gebilde, Bild. Die sumerische Sprache empfindet diesen Zusammenhang besonders stark. Das ersieht man z. B. aus der Gleichung sa-alam[1] = *nab-ni-tum*, womit die umfangreiche Serie CT 12, 33—50 überschrieben ist. Das Sumerische bedeutet ,machen' + ,Bild', das Semitische ,Schöpfung, Gestaltung'. Das Ideogramm sa + alam wird wiedergegeben durch *bunnānū* ,Leibesgestalt' von dem Stamme *banū*, umgekehrt hat auch *bullū* ,vernichten' das Ideogramm alam si(g)-ga (CT 19, 32, 38 cd = II R 24, 62 cd). Da si(g) hier wohl sicher als *sapānu*[2] ,niederwerfen' zu nehmen ist, so bedeutet das Ideogramm eigentlich: ,Gestalt niederwerfen'. Sowohl beim künstlerischen Schaffen wie beim geschlechtlichen Erzeugen schwebt dem Sumerer der Gedanke an das Gebilde, die Gestalt vor, die hervorgebracht wird. Daß daher nu ,Gestalt, Bild' auch die spezielle Bedeutung ,menschliche Gestalt, Mensch' und ,Mann, Erzeuger, Gestalter' erlangt, ist nicht schwer zu verstehen.[3] Aber es ist nicht wahrscheinlich, daß in dem Namen Eas Nu-dim-mud nu ,Mensch, Mann' bedeutet, sondern Ea wird dadurch entsprechend der akkadischen Übersetzung als die gestaltende Form bezeichnet. Bild, Gestalt, Form geht so in die aktive Bedeutung Bildner, Gestalter, Erschaffer über. Das Ideogramm bezeichnet demgemäß Ea als den erzeugenden, schaffenden, bildenden Künstler, ein Name, der ja in vollkommenster Übereinstimmung mit den sonstigen Namen des Gottes der Weisheit und der künstlerischen Gestaltung steht.

Der enge Zusammenhang zwischen ,bilden, schaffen, erzeugen' erklärt auch die nahe Beziehung von ,Bild' und ,Sohn'. Der Sohn ist das Bild des Vaters. Auch das hebräische בן Sohn ist zweifellos auf den Stamm *banū* ,schaffen, gestalten' zurückzuführen.

---

[1] S. Delitzsch, Sum. Gloss. unter V sa, S. 229. [2] Delitzsch, Sum. Gloss. s. v., 239 f.

[3] Die archaische Form des Ideogramms für alam-*ṣalmu* ,Bild' läßt sich noch deutlich als liegende menschliche Gestalt erkennen. Auch daraus ergibt sich der Zusammenhang zwischen ,Bild', (menschliche) Gestalt (nu und na), und ,liegen' (na). So würde auch das Element nu in verschiedenen Gottesnamen Nu-me-(a), Nu-muš-da, Nu(n)-nam-nir, Nu-nu, Nu-ni, Nu-nunuz-ku-me-a, Nu-nunuz-ki(?)-ia, Nu-nir, Nu-šilig-ga, Nu-tug-muš-da (vgl. A. Deimel, Pantheon 2338—2345) einen ziemlich indifferenten Charakter erhalten. Vielleicht wäre hieher auch nu-banda, das CT 24, 6, 20; 22, 118 als Erklärung zu En-lil-la-zi (resp. za) gefügt wird, zu ziehen.

Ea, der Schöpfergott, heißt *mummu bān kala* ‚die alles erschaffende Form‘.[1] Diese Bezeichnung erinnert an *mummu Tiāmat muallidat gimrišun*, ‚die Urform Tiāmat, die Allmutter‘. Der sumerische Name für Ea ist Enki ‚Herr der Erde‘, der alles aus sich heraus bildet. Auch Marduk heißt im Schöpfungsepos ^{il}*Mu-um-mu ba-a*[*n kala*] ‚die alles gestaltende Form‘. d. h. der Bildner des Alls. Diesen Namen hat er von Ea erhalten, der das Urbild oder die Urform ist, dementsprechend wird auch der neubabylonische Name zu deuten sein: *Ea-ṣalam-ilāni* oder *ili*[2] ‚Ea ist das Bild der Götter‘, d. h. Ea ist das Vorbild, nach dem er die anderen Götter geschaffen hat. ‚Bild‘ ist also hier = ‚Bildner‘ und hat ebenso wie *mummu* aktive Bedeutung.

Tamūz das Bild Eas.

Der Name des Sohnes Eas, Tamūz, sumerisch Dumuzi abzu ‚der rechte Sohn des Abgrundes‘, erhält einen Sinn, wenn wir ihn erklären als der ebenbürtige Sohn des Abgrundes. ‚Sohn‘ besagt etwas geringeres als Vater, durch die Beifügung zi-*kēnu* wird die Gleichwertigkeit des Sohnes gegenüber dem Vater zum Ausdruck gebracht. Er ist *ὁμοούσιος*.

So wird auch der sehr eigentümliche Name des Tamūz, nämlich ‚Ea-Bild‘ verständlich. Er heißt: XXXX (*ni-ba-alam*) ALAM = ‚Ea-Bild‘ CT 24, 9 (K 11035, 5); 24, 19, 4 b.[3]

Dagegen heißt Tamūz CT 29, 46, 6 (*še-ir-ba*) ^{il} ŠURIM.ALAM = ‚Mutterschaf- oder Mutterleib-Bild‘. Daß Tamūz gemeint ist, unterliegt keinem Zweifel. Vorausgeht der Gottesname URUDU.NAGAR mit der Glosse *tibira*, der Ea als Kupferschmied[4] bezeichnet. Möglich, daß sich der Name des Tamūz ‚Mutterschaf-Bild‘ daraus erklärt, daß ihn ein Kultbild als Mutterschaf darstellte. Allein ‚Bild‘ ist hier ohne Zweifel als ‚Kind, Junges‘ zu nehmen, und der Gedanke des Namens wie der Darstellung läuft darauf hinaus, daß Tamūz das junge Lamm ist und als solches dargestellt wurde. In der folgenden Zeile (CT 29, 46, 7) finden wir ^{il} Dumu-zi neben ^{il} SIB = Schäfer, Hirte.

Alala-Bild und Belili-Bild.

In die Reihe der Ea-Tamūz-Gestalten gehört auch das Götterpaar Alala und Belili, die CT 24, 1, 16 f.; 19, 9; 20, 11; K 7662, 8 (CT 25, 7) Anu und Antu gleichgesetzt und CT 24, 1, 22; 20, 14 zu den ‚21 Vorfahren (?) Anus‘ gezählt werden. Die Liste, in der sie mitgenannt werden,

[1] Merod.-Bal.-St. III, 5 (BA II, 261, vgl. BA V, 281).

[2] Nebuk. 68, 8; Cyr. 177, 18; Dar. 400, 14, vgl. Hehn, Gottesidee 26 f.

[3] Vgl. Zimmern, Der babylonische Gott Tamūz (ASGW Bd. 27., S. 705, A. 1) und dazu H. Radau, BE XXX. 1, S. 33, der mit Rücksicht auf CT 29, 46, 6 den Text in Še-ir-ba-alam korrigieren möchte.

[4] Ein anderes Ideogramm für denselben Begriff *gurgurru* ist Sa (= *banū*)-kid-alam vgl. Delitzsch HWB 203) = ‚schaffen-schneiden-Bild‘. Darin ist die Idee des handwerksmäßigen und des künstlerischen Schaffens ausgesprochen.

enthält die allgemeinsten Begriffe der Gottheit.[1] Ich habe A-la-la erklärt als Zusammensetzung aus a = ,Wasser' und la-la = *lalû*[2] ,Üppigkeit, Fülle'. Gemeint sind die oberen Leben und Fruchtbarkeit erzeugenden Wasser. Die Gemahlin Alalas ist Be-li-li, die Wasser der Tiefe. *il* BE = *Êa ša naqbi*, Ea als Quellgott und li-li ist wohl bloße Variante zu la-la. Wechsel von a- und i-Vokal ist im Sumerischen nicht selten.[3] Belili erscheint in der Höllenfahrt der Ištar II, 51 als die einzige Schwester des Flötenspielers Tamûz, des Gottes der Frühlingslust. Alala ist demgemäß ebenfalls ein Fruchtbarkeitsgott, eine Tamûzgestalt. Neben Alala und Belili wird nun in den genannten Texten (CT 24, 1, 18 f.; 19, 10; 20, 12) ein zweites jenen entsprechendes Götterpaar Alala-alam und Belili-alam ,Alala-Bild' und ,Belili-Bild' aufgeführt und ebenfalls den theoretisch höchsten Gottheiten Anu und Antu gleichgesetzt. Es soll dadurch neben den anderen allgemeinen Prinzipien auch das Prinzip der Gestaltungskraft in der Natur seine Stellung finden.

Zum Verständnis dieses Götterpaares erinnere man sich an die sumerisch-altbabylonischen Darstellungen von Gottheiten mit Blütenstengeln, die ihnen aus den Schultern wachsen.[4] Die Götter und Göttinnen sollen so als die im Pflanzenwuchs in die Erscheinung tretenden Mächte dargestellt werden, d. h. die Pflanzen sind die Verkörperungen, die Erscheinungsformen, gewissermaßen die ,Bilder' der Gottheit in ähnlicher Weise wie die Sterne *tamšil ilâni* Erscheinungsformen der Götter genannt werden (s. oben S. 41). Alala-alam und Belili-alam sind also Alala und Belili, insofern sie sich in der Pflanzen- und eventuell in der Tierwelt verkörpern. Das Kultbild entspricht dem gleichen Gedanken: es stellt die Gottheit als Person mit den entsprechenden Emblemen der Vegetation dar und besagt insofern dasselbe wie der Name. Vgl. das über Tamûz als ,Schafbild' Gesagte.

Tamûz-Darstellungen. Einen sehr bezeichnenden plastischen Ausdruck findet die Vorstellung, daß die Pflanzenwelt die Erscheinungsform, das Bild der in der Erde wirkenden Gottheit sei (Tamûz ist der Sohn Enkis) in der Darstellung des jugendlichen Tamûz als Pflänzchen auf dem Siegel Sargons[5] und auf dem

---

[1] Vgl. Hehn, Gottesidee 19 f.

[2] Vgl. übrigens die ähnliche Bildung alam, alan ,Bild' und dazu babylon. *lânu* ,Erscheinung, Bild, Gestalt', das offenbar aus alan entstanden und sumerisches Lehnwort ist. Vielleicht verhält es sich ähnlich mit umun = *mummu*. Vgl. Delitzsch, Sum. Gloss. s. v. umun, S. 52.

[3] Delitzsch, Sum. Grammatik, § 17.

[4] Vgl. die oben S. 38 erwähnte Abbildung der Getreidegöttin Nisaba und dazu meine ,Gottesidee' Abb. 8, ferner Abb. 7 daselbst und das S. 9 Bemerkte. Außerdem L. Delaporte, Catalogue des Cylindres orientaux . . . de la bibliothèque nationale Nr. 80, 81, 82.

[5] Hehn, Gottesidee Abb. 9, S. 71.

Siegel Gudeas,[1] dagegen steht auf dem Siegel des Patesi Ur-Lama aus Tello[2] der junge Tamūz als kleine menschliche Gestalt über den beiden Wasserarmen, die aus dem von Ea gehaltenen Gefäß emporsprudeln.[3] Der junge Tamūz erscheint so als ‚Bild' oder ‚Sohn' seines Vaters Ea, des Quellgottes. Die Vereinigung von Person und Pflanze zeigt sich noch in sehr markanter Weise in dem alten Namen des Gilgameš *il* Giš = ‚Baum-' oder ‚Strauch'-Gott; er ist ebenso wie Engidu = ‚von Ea geschaffen' eine Tamūz-Gestalt.

Der Mensch als ‚Bild' der Gottheit.

Es ist bekannt, daß bei den alten Völkern die Anschauung verbreitet war, der Mensch sei nach dem Bilde der Gottheit geschaffen. Auch das A. T. berichtet, Gott habe den Menschen ‚als[4] sein Bild entsprechend seinem Aussehen' geschaffen. Im A. T. mutet diese Auffassung etwas fremd an, sie stimmt aber im wesentlichen mit den Vorstellungen der anderen vorderasiatischen Völker überein. Es ist merkwürdig, daß wir auch im A. T. den Gedanken finden, der Sohn sei das ‚Bild' des Vaters.[5] Nach Gen. 5, 3 erzeugt Adam im Alter von 130 Jahren ‚nach seiner Gestalt als sein Bild' den Seth. Daß umgekehrt aber der Mensch auch deshalb, weil er als Gottes Bild geschaffen ist, auch als Kind oder Sohn Gottes betrachtet wurde, ersieht man daraus, daß der Evangelist Lukas die Stammtafel Christi von Joseph bis auf Adam und Gott hinaufführt (*τοῦ Σήθ, τοῦ Ἀδάμ, τοῦ θεοῦ*). Für die paulinische Idee vom Bilde Gottes und der Gotteskindschaft ist das von Interesse, besonders da sich das Lukas-Evangelium in mancher Hinsicht mit paulinischen Gedanken berührt.

Nach dem Mythus von Ea und Atarḫasīs ist der Künstler Ea bei der Bildung der Menschen beteiligt, aber die Muttergöttin Mami bildet sie, indem sie 14 Stücke Lehm abkneift, 7 männliche und 7 weibliche Wesen formt als ‚ihr Gegenstück' (*miḫrušu*).[6] ‚Die Bilder (*uṣurāti*) bildete Mami' (Z. 13 f.).

---

[1] Das. Abb. 10, S. 72.

[2] Das. Abb. 11, S. 72.

[3] Die Erklärung von Hommel OLZ XII, 473.

[4] Gen. 1, 26 f. wird man am besten übersetzen: ‚laßt uns den Menschen machen als unser Bild — Gott schuf den Menschen als sein Bild', indem man בְּ als Beth essentiae der Alten faßt, ‚das die Form, die Eigenschaft ausdrückt, in der eine Person oder Sache auftritt'. Wenn man übersetzt: ‚nach seinem Bilde — nach unserem Bilde', so entsteht der Anschein, als ob der Mensch nach einem bereits vorhandenen Bilde Gottes geschaffen worden sei. Dann wäre besser zu sagen: nach unserer ‚Erscheinung, Gestalt'. Beachte übrigens, daß Gen. 5, 3 כְּצַלְמוֹ hat. Möglich, daß jene Stelle nicht nach 1, 26, sondern 1. 26 nach 5, 3 zu emendieren ist.

[5] Vgl. dazu auch H. Gunkel, Genesis[3] 112.

[6] So Zimmern, während Jensen *maḫruša* ‚vor ihr liest', vgl. dazu seine Ausführungen KB VI$_1$ 546.

Zikru = Bild?

Auch zikru ‚Name' wird in diesen Schöpfungserzählungen mehrfach durch ‚Bild' übersetzt. Aruru wird im Gilgameš-Epos I, 30f. aufgefordert: ‚Du, Aruru, hast Gilgameš geschaffen, nun schaffe auch seinen *zikru* [*zi-kir-šu*]'. Z. 33: ‚Als Aruru dies hörte, schuf sie in ihrem Herzen einen *zikru* des Anu'.[1] Nach Taf. II, Col. V, 44[2] ‚schuf (Gilgameš) in seinem Herzen einen *zikru* des Stromes'. Jensen begründet KB VI$_1$, S. 401 die von ihm ausgegangene und so ziemlich allgemein angenommene Übersetzung ‚Bild', die dem Gedanken nach auch nicht unzutreffend ist. Aber *zikru* (hebr. זֵכֶר) bedeutet nicht ‚Bild' sondern ‚Name'.

Zum Verständnis dieses *zikru* müssen wir uns erinnern, daß für den Babylonier bekanntlich ‚nennen' und ‚sein' zusammenfließen, *τὰ ὀνόματα τῶν ὄντων νοήματα*. Daher ist ihm ‚Name' = ‚Wesen'.[3] Gemeint ist im ersten Falle, daß Aruru einen Menschen schaffen soll, der den Namen Gilgameš verdient, also ‚schaffe ein Wesen wie er' oder ‚schaffe Seinesgleichen'. Da ‚schuf sie in ihrem Herzen ein Anu-Wesen'. Im zweiten Falle: er schuf in seinem Herzen etwas, das den Namen Fluß führt, d. h. ein Fluß ist, also ein ‚Flußwesen'. Diese Übersetzung würde ich auch wählen für die Stelle in der Höllenfahrt der Ištar, Rs. 11 f.: ‚Ea schuf in seinem Herzen ein Wesen ([*zi*]*k-ru*),[4] bildete den Uddušu-namir, einen *assinnu*-Menschen'. Jensen verweist noch auf Maqlû II, 125, wo Girru, der Feuergott, als ‚gewaltiger, neu erglänzender *zik-ri ilāni ka-a-a nu* angerufen wird'. Jensens Übersetzung ‚Ebenbild' ist ja verständlich, aber gemeint ist hier, daß man einen zuverlässigen Namen nennt, wenn man aus der Zahl der Götter den Namen Girru anruft. Man wird also hier übersetzen: ‚Vertreter, Vicarius, Repräsentant'. Ebenso paßt die Übersetzung Vertreter, wenn der *kakkab mešrē*[5] K 128, Vs. 12 *zikru* des Ninib genannt wird. Der Stern ist nach Ninib genannt, d. h. er ist dessen Vertreter am Himmel.

Stellvertretung durch das ‚Bild'.

Wie der Babylonier in dem Bilde die dargestellte Gottheit selbst wirksam findet, so tritt in der Magie an die Stelle der Person ihr Bild, um gewisse Wirkungen herbeizuführen. Wie man besonders aus der Beschwörungs-

---

[1] Jensen KB VI 1, 121 ‚Bild', Ungnad, Gilgameš-Epos, S. 8, Z. 81. 83: ‚Ebenbild' (mit Fragezeichen). Ebenso P. Dhorme, Textes religieux 188, 33, während A. Deimel, Pantheon babyl. Nr. 105 bemerkt: cur nomen Eabani vocetur dei Anu, non patet; vehementer tamen dubito de versione huius versus ordinarie data: creavit ‚une image d'Anu', ‚ein Ebenbild des Anu'.

[2] Bei Gressmann-Ungnad Taf. III, E 44: ‚Bild (?)'.

[3] Das babyl. *nišu* ‚Dämon, Geist, Existenz, Persönlichkeit' hat das Ideogr. *mu*, das gewöhnlich *šumu* ‚Name' bedeutet oder *zi* = Leben; vgl. dazu Hehn, Gottesidee 242 f., 289.

[4] Jensen und A. Jeremias ‚ein Bild'.

[5] Zu diesem Sterne s. Kugler, SSB I, 236 ff.

serie Maqlû ersieht,[1] treibt die Hexe allerlei Spuck mit den Bildern, der aber die dargestellten Personen trifft. Umgekehrt hat man ebenso Gewalt über die Hexe oder den Hexenmeister, wenn man deren Bilder besitzt. Durch die Beschädigung oder Vernichtung ihrer Bilder werden die Personen selbst entsprechend betroffen.

Das Beschwörungsritual gibt ausführliche Anweisungen über die Aufstellung von Götterbildern, die die bösen Dämonen fernhalten sollen. Auch vom Kranken werden Bilder gefertigt,[2] wohl mit der Absicht, daß der böse Dämon auf das Bild gelenkt werden, aber den Kranken verschonen soll.[3] Eine ähnliche Substitution wird wohl mit der Vorschrift verfolgt, daß das Bild des Kranken aus Mehl gezeichnet werden soll.[4] Daß diese Bilder die Hauptsache waren, ersieht man daraus, daß die Unterschrift der Texte ‚Beschwörung des Bildnisses der Gestalt aus Ton. resp. aus Mehl' lautet.[5]

In den Briefen aus der Sargonidenzeit[6] ist, worauf besonders Zimmern aufmerksam gemacht hat,[7] verschiedentlich von einem *šarru pûḫi*, einer Königsfigur, einem Bild- oder Ersatzkönig[8] die Rede, der einige Zeit die königlichen Insignien trägt, aber schließlich dem Tode überantwortet wird. Ebenso wird ein Ersatz-Mensch (*amêl pûḫi*) angefertigt, der für den Kronprinzen Ašurbanipal der Unterweltsgöttin Ereškigal geopfert wird.

Der Priester ist der Stellvertreter des Gottes bei den Beschwörungen. Im Beschwörungsritual des Ea–Marduk rezitiert der Priester die Beschwörungsformeln. als ob der Gott selbst spräche, und ganz unvermerkt tritt an die Stelle des Gottes der Priester.[9] Auf den babylonischen Beschwörungsreliefs erscheinen die einzelnen Beschwörungspriester je in eine Fischhaut eingehüllt,[10] um sich so als Vertreter Eas, des fischgestaltigen Gottes des Süßwassers, darzustellen. Hieher gehört auch die öfter zu findende Ge-

Der Priester als ‚Bild' der Gottheit.

---

[1] Talqvist, Maqlû 18 f. — Talqvist führt den magischen Gebrauch der Bilder auf sumerischen Ursprung zurück, weil ‚Bild' regelmäßig mit dem Zeichen *nu* geschrieben ist. Ich möchte glauben, daß *nu* vielleicht deshalb gewählt ist, weil es eigentlich ‚Gestalt' bedeutet, während *ṣalmu* eigentlich das ‚Schattenbild' ist. Ein Unterschied besteht ohne Zweifel.

[2] CT 17, 29, 30 ff. Vgl. K 3518, Rs. 3/4.

[3] Vgl. C. Frank, Babylonische Beschwörungsreliefs 58, A. 1.

[4] CT 17, 32, 1 f. Näheres bei W. Schrank, Babylonische Sühneriten, S. 83 f.

[5] CT 17, 30, 42; K 3518, Rs. 14; 32, 23.

[6] E. Behrens, Assyrisch-babylonische Briefe kult. Inhalts, S. 14 f. 16. 54. 92. 102.

[7] Christusmythe, S. 40 f.

[8] *pûḫu* eigentlich ‚Bild, Gestalt', wird aber auch direkt im Sinne von ‚Ersatz, Äquivalent' gebraucht, Thureau-Dangin, LC 1, 8; vgl. J. Theis, Altbabylonische Briefe (Diss. Berlin 1913), Nr. 1, 8; Nr. 5, 14; 6, 8.

[9] Vgl W. Schrank, Sühneriten, S. 14—16.

[10] C. Frank, Babylonische Beschwörungsreliefs, S. 49 ff. und die Tafeln am Ende.

stalt, die den Fisch als Gewand über Kopf und Rücken hängend trägt, in der man früher den Fischgott Dagon oder Ea-Oannes sah.[1] Wahrscheinlich aber handelt es sich um einen Priester des Ea,[2] der durch die Maske als Vertreter Eas gelten will. Es ist nun gleichgiltig, ob der Beschwörungspriester bei seinen Funktionen wirklich ein Fischgewand überzog, worauf die Abbildungen deutlich genug hinweisen, oder ob die Darstelluug bloß symbolisch den Priester als Vertreter des Gottes charakterisieren will, auf jeden Fall soll der Priester den Gott als dessen lebendiges Bild vertreten.

Daß der Priester oder einzelne Priesterklassen auch den amtlichen Namen ‚Bild' führten, läßt sich auf Grund des vorhandenen Materials kaum bejahen. A. Jeremias[3] findet wohl zu viel in dem Texte BM 47406 Rs. (CT 24, 50), der nach der Unterschrift ‚insgesamt 8 Bilder[4] der großen Götter' aufzählt. Es handelt sich, soweit sich nach dem nur fragmentarisch überlieferten Texte urteilen läßt, wahrscheinlich um Namen der Bilder, die auf die besondere Tätigkeit der dargestellten Götter hinweisen. Das Determinativ *amēlu* ‚Mensch', das diesen Namen vorgesetzt ist, erklärt sich wohl daraus, daß die den Bildern beigelegten Namen gewissermaßen Berufsnamen sind. Bei Zamama und Nabium sind die Namen der Bilder weggebrochen. Das Bild des Richtergottes Di-tar (semitisch *Dajānu* oder *Madānu*) hieß nach Z. 4 *amēl mubarrū* ‚der Untersucher, der Prüfer', das des Gottes Pabilsag, des himmlischen Bogenschützen, offenbar nach der Gestalt des Gottes *amēl zazakki* ‚der Kräftige, Üppige' (Z. 5). Den Namen des Nergal *amēl* SAG.RU.BAR möchte ich lesen: *saqru ašaridu* ‚oberster Berufer', eine für den Totengott zweifellos nicht unpassende Benennung.

Der König als Bild der Gottheit. Daß die alten sumerischen Priesterfürsten (Patesi) ebenso wie die babylonisch-assyrischen Könige von der Gottheit erzeugt, also deren Söhne seien und sich durchaus als Stellvertreter und Sachwalter der Gottheit betrachteten, kommt in den Dokumenten in der mannigfachsten Weise zum Ausdruck und bedarf hier keiner weiteren Ausführung. Gelegentlich wird der König von Babel auch als ‚Bild Marduks' angeredet: ‚O König des Alls, das Bild Marduks bist du inmitten deiner Knechte'.[5]

Auch als fester Terminus scheint die Bezeichnung ‚Bild' bei den sumerischen Priesterfürsten im Gebrauch gewesen zu sein, wenn die Frage auch

[1] Vgl. dazu Frank, Bilder und Symbole, S. 12.

[2] A. Jeremias, HAOGK 238.

[3] HAOGK 180 f.

[4] A. Jeremias übersetzt ‚im ganzen VIII (Priesterklassen) als Bilder der großen Götter'. Von Priesterklassen steht leider nichts da.

[5] *šar kiššati ṣa-lam il Marduk atta a-na lib-bi ardāni pl. -ni-i-ka*, Thompson. Reports Nr. 170, Rs. 2 f.

noch weiterer Klärung bedarf. Diese bezeichnen sich gern als en des Gottes X, besonders ihrem Stadtgotte gegenüber führen sie gern den Titel en[1]. En-^{d}nin-gir-su-gé übersetzt man nach dem Vorgange Thureau-Dangins gewöhnlich durch ‚Großpriester des Ningirsu‘.[2] Dem Sinne nach trifft die Übersetzung wohl zu. Aber M. Witzel[3] wendet ein, daß man en-^{d}nin-gir-su einmal: ‚Großpriester des Ningirsu‘, das andere Mal ‚der Herr Ningirsu‘ übersetzt; ferner, daß nach den Gesetzen der sumerischen Genitivkonstruktion ‚Großpriester des Ningirsu‘ En-nin-gir-su-ka-gè heißen müßte. Er möchte deshalb En-Ningirsu erklären als ‚Ningirsu, insofern er unter dem Bilde verehrt wird‘, wobei aber noch die Unterscheidung gemacht wird, daß sich En-Ningirsu nicht schlechtweg mit dem Bilde Ningirsus deckt. En darf aber auch nicht zu speziell gefaßt werden, weil nicht bloß die Fürsten, sondern auch hohe Beamte den Titel en als Stellvertreter des Herrschers führen. Wenn wir es im Sinne von ‚Bild‘ fassen dürften, so wäre damit der Fürst als Vertreter des Gottes, der Würdenträger als Vertreter des Fürsten bezeichnet und es ergäbe einen durchaus angemessenen Sinn.

Auch die Herrscher des Nillandes, die in den Amarnabriefen als ‚mein Gott, meine Götter, meine Sonne‘ angeredet werden, leiteten ihren Ursprung direkt von der Gottheit ab und genossen göttliche Verehrung. In dem Pharao hat die Gottheit selbst Gestalt angenommen, er ist also ihre Erscheinungsform, ihr Bild.

Nach der herkömmlichen Auffassung ist der sogenannte Thronname des Pharao die Doxologie eines Gottes, wie jedoch W. M. Müller[4] festgestellt hat, enthalten diese Namen den Anspruch des Königs, ‚eine direkte Inkarnation des Sonnengottes zu sein‘, also einen längst bekannten Bestandteil der religiösen Vorstellungen der Ägypter. Es handelt sich um die beiden Wörter *ḫepr*, das Müller durch ‚das Werden, sich Gestalten, die Erscheinung, die Form, d. h. die Inkarnation‘ übersetzt, und *Ka*, das sich schwer erklären läßt, nach Maspéro gewöhnlich mit ‚Doppelgänger‘[5] wiedergegeben wird, aber nach Müller unserm ‚Wesen‘ nahekommt. Brugsch hatte *Ka* durch

[1] S. Th. Paffrath, Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften, S. 40 f.

[2] Delitzsch, Sum. Gloss. ‚der Priester des N‘.

[3] OLZ XV (1912), 97 ff.

[4] Ich folge hier seinen beiden Artikeln OLZ XII (1909), 3 ff. und XV (1912), 308 f. In letzterem betont Müller, daß bereits Brugsch, Mythologie 420, der richtigen Erklärung nahegekommen war.

[5] Nach Erman, Ägyptische Religion 88 denkt man sich, daß der *Ka* ‚so aussehen werde, wie der Mensch gerade selbst aussieht‘, nach Breasted-Ranke, Geschichte Ägyptens, S. 61, stellen die Ägypter den *Ka* als ‚Gegenstück des Körpers‘ dar, er ist das ‚Abbild‘ des Menschen, das mit diesem auf die Welt kam, ihn durchs Leben und in die andere Welt begleitete.

,Ebenbild' wiedergegeben und damit ungefähr den Kern der Sache getroffen. Nach den Ausführungen Müllers würde ich *ḫepr* dem semitischen *ṣalmu* ,Bild', *ka* etwa dem Worte *zikru*, das wir oben (S. 46) in der Bedeutung ,Wesen' kennen lernten und das verschiedentlich auch durch ,Bild, Ebenbild' übersetzt wurde, gleichsetzen. Wie der Sonnengott 14 *Ka*, d. h. ,Wesensseiten', ,Attribute' hat, so haben auch die babylonischen Götter um so mehr Namen, als sich ihr Wesen nach mehr Seiten betätigt. Durch *ʿA-ḫepr-rêʿ* ,Groß ist die (Erscheinungs)form des Rê' würde also der König als ,Bild' des Rê, dagegen durch *Ka-rêʿ* als wesensgleich mit dem Sonnengott bezeichnet.

Vielleicht ist die Annahme nicht zu kühn, daß wir in der eingangs erwähnten Bezeichnung des Ptolemaios V. Epiphanes auf der Inschrift von Rosette eine direkte Übersetzung jenes *ḫepr* der alten ägyptischen Königsnamen haben, möglich, daß dieser Terminus sogar in dem hieroglyphischen Teil der Inschrift stand. Die der Wendung *εἰκόνος ζώσης τοῦ Διός, υἱοῦ τοῦ Ἡλίου* entsprechende demotische Stelle übersetzt A. Eisenlohr[1]: ,das lebendige Bild des Ammon, der Sohn des Ra'. Jedenfalls stimmt der Gedanke der Inschrift völlig mit dem überein, was jene Königsnamen besagen.

Das Bild Gottes in der philosophischen Spekulation der Griechen.

Es soll hier nicht eine vollständige Geschichte des Terminus ,Bild Gottes' gegeben und deshalb nur angedeutet werden, daß er auch in der philosophischen Spekulation des Griechentums eine hervorragende Stelle hat.

Plato.

Es liegt mir natürlich ferne, die platonische Ideenlehre etwa auf eine babylonische oder ägyptische Grundlage zurückzuführen, aber soll man etwa glauben, daß der antike Philosoph, dessen ganze Zeit mythologisch dachte, von Mythologie gänzlich unbeeinflußt philosophiert habe? Die Mythologie enthält ja auch Weltanschauungslehren, wenn auch nicht in philosophischer Form. Aber auch ohne die Annahme eines direkten Einflusses bleibt es beachtenswert, daß die babylonischen Vorstellungen vom schöpferischen Gestalten, besonders des Gottes Ea (s. oben S. 41 ff.) mit der Lehre Platos insofern übereinstimmen, als die Ideen nicht bloß die Urbilder der Dinge, sondern auch selbst schöpferisch tätig sind und insofern von ihm ,Götter' genannt werden, außerdem neben *ἰδέα* auch die Bezeichnung *εἶδος* (Ansehen, Gestalt) für sie gebraucht wird.

Philo.

Noch begreiflicher ist es, wenn sich Spuren von Verschmelzung platonischer Philosopheme mit orientalischen Anschauungen bei dem Alexandriner Philo finden, der ja in seinem Werke ,De opificio mundi' auch das A. T. in platonischem Geiste erklärt. Nach seiner Lehre ist ,das unsichtbare und gedachte Licht ein Abbild des göttlichen Logos, der seine Entstehung erklärt'.[2]

---

[1] Analytische Erklärung des demotischen Theiles der Rosettana. Teil I, Leipzig 1869, S. 20.

[2] De opif. m. 8 (L. Cohn, Philonis Alexandrini opera quae supersunt I, 31).

Die sichtbare Welt hat ihr Urbild in der unsichtbaren Idealwelt.[1] Wie der Mensch Abbild des göttlichen Bildes ist, so ist klar, daß das ursprüngliche Siegel (das Urbild), wie wir die gedachte Welt nennen, der göttliche Logos selbst ist.[2] Die Gen. 1, 26 erzählte Schöpfung des Menschen nach dem Bilde Gottes bezieht er auf die geistige Gottebenbildlichkeit des Menschen.[3] Freilich ist dieser Mensch bloß eine Idee, ein Gattungsbegriff, während Gen. 2, 7 die Erschaffung des sinnlich wahrnehmbaren und von Natur sterblichen Menschen berichtet wird.[4]

Auch bei ihm herrscht das Prinzip der stufenförmigen Nachahmung:[5] ‚Das Bild Gottes ist Urbild von anderen (*ἡ γὰρ εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀρχέτυπος ἄλλων ἐστί*), jegliche Nachbildung (*μίμημα*) aber strebt dem zu, wovon sie Nachbildung ist, und wird mit ihm zusammengestellt.[6] Gelegentlich der Erklärung des Namens Beṣalēl (*Βεσελεήλ*) Ex. 31, 2, den er als *ἐν σκιᾷ θεοῦ* deutet, sagt er: ‚das Schattenbild Gottes ist sein Logos (*σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν*), dessen er sich als Werkzeug zur Weltschöpfung bedient. Dieses Schattenbild und sozusagen Nachbild (*ἀπεικόνισμα*) ist das Urbild (*ἀρχέτυπον*) der andern; denn wie Gott Vorbild (*παράδειγμα*) des Bildes ist, das er Schatten genannt hat, so wird das Bild Vorbild von andern.'[7]

In den hermetischen Schriften, die den Griechen die Schätze der altberühmten ägyptischen Weisheit darbieten wollen,[8] sich aber wesentlich an die Ideen der griechischen Philosophie anschließen, herrscht durchgehends der zunächst auf Plato zurückzuführende Gedanke, das Niedere sei Abbild des Höheren, aus dem es durch Nachahmung des Höheren hervorging. Die Frage, ob diese Vorstellungen nicht etwa doch auch aus mythologischen Wurzeln hervorgewachsen sind, dürfte um so eher zu bejahen sein, als sich in diesem bunten Synkretismus auch sonst solche Einflüsse in bedeutendem Maße geltend machen.

Hermes Trismegistos.

Das Urbild ist der höchste Gott, sein Abbild der Nus, der Logos ist Bild des Nus, der Körper ist Bild der Idee, die Idee der Seele.[9] Gelegentlich wird auch der Logos als *τὸ ἀρχέτυπον τῆς ψυχῆς* bezeichnet.[10] Nach Gottes Bild ist die Welt geschaffen, die zugleich Gottes Sohn ist,[11] nach dem Bilde der Welt der Mensch.[12] Von besonderer Bedeutung ist die Lehre

[1] l. c. 4. [2] l. c. 6. [3] l. c. 23. [4] l. c. 46.
[5] Vgl. J. Kroll, Hermes Trismegistos 114.
[6] Leg. all. II, 4. [7] Leg. all. III, 96.
[8] J. Kroll, a. a. O. S. X.
[9] Das Nähere J. Kroll, a. a. O. 113, 284
[10] II, 12; vgl. Kroll 61.
[11] Kroll 156 f., 251.
[12] XI, 2; vgl. Kroll 113.

vom himmlischen Menschen, der Sohn des Nus und dessen Bild ist (*τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων*).[1]

Den höchsten Rang unter den Göttern nimmt die Sonne ein. Sie hat teil an der Erschaffung der Welt, leitet mit dem Monde das Werden und Vergehen alles Körperlichen. *εἰκὼν ἐστι τοῦ ἐπουρανίου δημιουργοῦ θεοῦ.*[2]

Schluß-bemerkung. Die nähere Umschreibung des Inhaltes des Ausdruckes ‚Bild Gottes' in den paulinischen Schriften überlasse ich den Neutestamentlern. Jedenfalls aber zeigt das vorgelegte Material, auf welch reiche geschichtliche Entwicklung der besprochene Terminus zurückblickt und welche Fülle wichtiger Fragen er in nuce zusammenfaßt. Das bisher so wenig beachtete ‚Bild Gottes' steht an Bedeutung dem Logosbegriff nicht nach. Es sei aber hier von der philosophischen Spekulation abgesehen und nur daran erinnert, wie die paulinische Christologie an Klarheit gewinnt durch die Erklärung des Bildes als der lebendigen Darstellung, der Inkarnation der Gottheit, oder wie die paulinische Lehre von der Kindschaft Gottes, nach der Christus der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist, die seinem Bilde gleichgestaltet und so zur Gottessohnschaft und Gottebenbildlichkeit Adams zurückgeführt werden sollen, durch die Gleichung Bild = Sohn beleuchtet wird, wie sich ferner für die paulinische Lehre von der Versöhnung durch die stellvertretende Genugtuung des Sühnetodes Christi dadurch, daß Bild im Sinne von ‚Vertreter', ‚Repräsentant' gebraucht wird, und insbesondere durch die Idee von dem Ersatze einer Person durch ihr Bild neue Zusammenhänge ergeben. Betont wird, daß es sich dabei nur um das Gewand der paulinischen Ideen, nicht um ihren theologischen Inhalt handelt.

---

[1] Poimandres I, 12. — J. Kroll, a. a. O. 114, A. 2; 324, A. 1, weist im Zusammenhang mit der Darlegung der Lehre des Hermes Trismegistos auf die Lehre des Neupythagoräers Ekphantos hin, nach der der König als der sichtbare Gott auf Erden, der den himmlischen Gott nachahmt, erklärt wird — eine mit der altägyptischen sich wesentlich deckende Auffassung.

[2] Stob. ecl. I, 293, 21; Kroll 101.

Einige Nachträge
zur
‚Bibliotheca Hagiographica Orientalis' der Bollandisten.

Von

H. Goussen.

Der gelehrte Bollandist und Orientalist P. P. Peeters, S. J., überraschte uns in seiner ‚Bibliotheca Hagiographica Orientalis', Brüssel 1910, mit einer ungeahnten Fülle von veröffentlichtem orientalischem hagiographischen Material. Leider fehlt in dem Werke die georgische Hagiographie, die, wie der Verfasser auf S. III in der Einleitung seines Buches bemerkt, nur ‚multorum librorum subsidio, qui procul trans Portas Caspias in angulis bibliothecarum invisitatis hodie delitescunt,' hätte geschrieben werden können. Diesem Mangel abzuhelfen, habe ich einen Versuch gemacht und einen Aufsatz fertiggestellt, dessen Drucklegung bis jetzt durch die Kriegsumstände verhindert wurde. Eine kleine allgemeine Nachlese zu der ‚Bibliotheca Hagiographica Orientalis', die als Anhang zu dem vorerwähnten Aufsatz gedacht war, lege ich hiermit den Orientalisten und Theologen vor; die Anordnung ist in der Hauptsache chronologisch mit möglichster Hervorhebung der betreffenden Stichwörter im Werke der Bollandisten. Wie in der noch ungedruckten Abhandlung über die georgische hagiographische Literatur, so kann ich auch hier nur das bieten, was ich — fernab von großen Bibliotheken — aus meiner im Laufe der Jahre mühevoll gesammelten orientalischen Bücherei hervorholen konnte.

1. ‚Barsauma Syrus mon. † 458'. S. eine armenische Vita von ihm in ‚Haismavurg'[1], Konstantinopel 1706 (armen.), unterm 1. Februar. Anfang:

[1] Es gibt zwei armenische ‚Haismavurg-' oder Synaxarrezensionen, die ältere ‚westliche' Rezension oder die von Sis, verfaßt vom Armenierkatholikos Gregor VII. aus Anavarz und gedruckt in Konstantinopel im Jahre 1854. Dieses Werk wird dort einem ‚Ter Israel' zugeschrieben, weil jener Katholikos Gregor VII. den monophys. Armeniern als Lateinerfreund höchst mißliebig ist. Die andere Rezension ist die jüngere ‚östliche' oder die von Aghthamar, verfaßt von Gregor von Khlat und zweimal in Konstantinopel gedruckt, nämlich im Jahre 1706 und 1730.

Der hl. Parsama, der übersetzt wird ‚Sohn der Fasten‘, war Syrer von Abstammung, aus Mesopotamien; ferner Assemani, Bibl. Or. II, 1—9 (kopt.-arab. Synaxaroita!).

2. ‚Crux‘. Vgl. im ‚Homilienbuch der armenischen Kirche‘, Konstantinopel 172 (armen.), S. 443—467. Anfang: Hochpreiset den Herrn, unsern Gott, durch Prophetenstimme . . . Es ist die erste Ausgabe von David Anhaghth', ‚Lobrede auf das hl. Gott-tragende Kreuz‘, die abermals in dessen gesammelten Werken, Venedig 1833 (armen.), S. 103—112, gedruckt ist. Dieses alte armenische Homilienbuch enthält außerdem eine ganze Reihe von Väterhomilien auf die Geheimnisse aus dem Leben Christi, darunter eine von Jakob von Sarug auf die Himmelfahrt der hl. Jungfrau, S. 427—441. Anfang: Der Sohn Gottes, der aus Liebe zu dir sich demütigte und auf die Erde herabstieg . . . Ferner ist hier noch zu erwähnen seiner Seltenheit halber ein Büchlein, das die große ‚Nouvelle Bibliographie Arménienne etc., 1512—1905‘, Venedig 1909f., nicht kennt, und das enthält eine ‚Lobrede auf das hl. Kreuz Christi nebst einer historischen Abhandlung über das hl. Zeichen (Kreuz) von Varag‘ (und einem akrost. Hymnus auf letzteres) vom Priester Johannes von Vanand, Moskau 1853 (armen.). Anfang S. 13: Zu süßstimmigen Gesängen schlage die Laute, o Mutter Kirche . . .[1] Siehe endlich noch einen anonymen alten Hymnus auf das hl. Kreuz in ‚Geschichte der altarmenischen Literatur‘, Venedig 1897 (neuarmen.), S. 783—784.

3. Die Viten oder Kommemorationen der äthiopischen Heiligen sind nach zwei Synaxarien (von Gondar und von Tzalot) veröffentlicht von Gius. Sapeto in ‚Viaggio e Missione Cattolica fra i Mensa, i Bogos e gli Habab‘, Roma 1857, Appendice II[a], S. 395—444. Es sind dies Abreha und Atzbeha, Abba Selama, Abuna Aragaovi (za-Mikael), Abba Panthalion, Isac oder Abba Garima, Abba Aftze und Abba Guba, Abba Alef, Abba Tmeata, Abba Liqanos, Abba Tzehma, Martyrium der Märtyrer von Nagran und Hirut, Kaleb, Gabro-Masqal, Lalibala nebst Gemahlin Masqal-Kabra, nochmals Lalibala, Abuna Tekla-Haimanot, Teodros, Zarea-Jaeqob, Baeda-Mariam, Alexander, Sohn des vorigen, Nebla-Denghel, Davit, Galaudeos.

4. Kurze Evangelistenviten von Matthaeus, Markus, Lukas und Johannes (sog. Evangelienprologe) findet man noch äthiopisch in Dillmanns ‚Catalogus Codicum Mss. Bibl. Bodleianae Oxon.‘, Oxonii 1848, S. 13—17, arabisch in Lagardes ‚Die vier Evangelien Arabisch‘, Leipzig 1864, S. IV—VI, und koptisch in (Horners) ‚The Coptic Version of the N. T.‘, vol. I, Oxford 1898, S. LXXV—LXXXI.

[1] Dasselbe Werkchen schließt S. 105—118 mit einer Homilie von Bischof Severian von Gabala über die Worte ‚Feuer bin ich gekommen auf die Erde zu werfen‘ usw.

5. Die Viten unserer frommen Väter *a* ‚Johannes Calybita', *b* ‚Xenophon' mit seinen Söhnen Johannes und Arkadius und *c* des Gottesmannes ‚Alexius', Jerusalem 1868 (arabisch). Anfang von *a* S. 3—30: Siehe, der Herr sagt in seinem glorreichen Evangelium: Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich . . . , von *b* S. 31—57: Sieh, es war in Konstantinopel ein Mann von den Mitgliedern der Ratspersonen, sehr reich in Seele und Körper, namens Xenophon . . . , von *c* S. 58—87: Seht, die rechte Zeit für Abtötung und Kasteiung ist erschienen, Geliebte, und geöffnet die Rennbahn für den Kampf . . .

6. ‚Theodorus Tiro'. Ein Bericht über diesen Märtyrer s. noch in Bischof Uchtanēs, ‚Geschichte Armeniens', Vagharschapat 1871 (armenisch), S. 65—67. Der gottlose und ungläubige Maqsimianos, der aus der Zahl der Griechen(sic)kaiser der 22. ist, (regierte) 4 Jahre: Dieser erregte eine Verfolgung gegen die Christen . . . Vgl. dazu M. Brosset, Deux historiens arméniens Kiracos de Gantzac, XIIIe S., Oukhtanès d'Ourha, Xe S., St Pétersbourg 1870, S. 245—46.

7. Die sog. ‚Plerophorien' oder Geschichten von Petrus (Iberus) und Genossen sind noch syrisch, etwas abgekürzt, erschienen in P. B. Chabots ‚Chronique de Michel le Syrien', t. II, fasc. 1, Paris 1901, S. 205—215 (bezw. französisch übersetzt ebendort 69—88). Hieraus stammen die armenischen Übersetzungen in der ‚Chronik des Herren Michael, Patriarchen von Syrien', Jerusalem 1871, S. 176—206 und im ‚Buch der Briefe', Tiflis 1901, S. 510—525. Derselbe armenische Text war bereits viel früher veröffentlicht worden in dem ‚Sammelbuch gegen die Dyophysiten', Neu-Djulfa 1681 (armen.), an letzter Stelle unter dem Titel ‚Von Michael, dem Syrerpatriarchen, was er gegen die Chalcedonenser geschrieben hat'. Über den armenischen Text vgl. noch V. Langlois ‚Chronique de Michel le Syrien, . . . traduite . . . sur la version arménienne', Venise 1868, S. 154—167, ferner Zeitschrift ‚Theologische Revue', Münster i. W., Nr. 8, 13. Mai 1903, 2. Jahrgang. S. 229, Nr. 94, und Anecd. Ox., S. S. XII, Oxford 1913, S. 62—64 (koptische Fragmente).

8. ‚Moyses Chorenensis et David Invictus doctores'; hierzu vgl. noch Ad. Baumgartner, über das Buch ‚Die Chrie', S. A. aus ZDMG. Bd. XL, Leipzig 1886, S. 497—502.

9. Das ‚Breviarium Chaldaicum', III partes (von Bedjan), Paris 1886, enthält zahlreiche, bisher übersehene Vardahymnen zu Ehren (Christi und) der Heiligen; doch ist zu bemerken, daß manche Hymnen von Bedjan abgekürzt worden sind durch Auslassung von Strophen, wie überhaupt diese ‚chaldaeische' Brevierausgabe eine Kürzung des nestorianischen Brevieres ist,

namentlich in den sog. Nokturnen. *a* I, 361—365 (von Givargis Varda) auf die Gottesgebärerin[1] Maria, Anfang: In ein Sündenmeer, sieh, bin ich geworfen und in Fluten untergetaucht, und die Wellen der Leiden ersticken mich . . . ; s. denselben Hymnus in J. E. Mannas ‚Morceaux choisis de Litt. Aram.', 2e part., Mossoul 1902, p. 296—301. *b* p. 437—440 (vom selben) auf Johannes den Täufer, Anfang: Die Kraft, die sprach in der Eselin, die Wasser aus dem Felsen sprudelte und tränkte das widerspänstige Volk . . . *c* p. 455—457 (vom selben) auf die vier Evangelisten (eigentlich auf die Apostel!), Anfang: In den Geistesschriften der Lehre des großen auserwählten Apostels Paulus öffnete und las ich . . . *d* p. 485—487 (vom selben) auf die ‚Griechischen Lehrer', Anfang: Die Schriften öffnete ich und las in den Zeilen und hörte den Herrn, der befiehlt in seinem Evangelium . . . *e* II, 433—436 (vom selben) auf die Bekenner (Märtyrer), Anfang: Die Geschichte der Märtyrer vernahm ich, da fürchtete und zitterte und erschrak ich . . . *f* p. 543—45 (vom selben) auf Mariä Verkündigung (eigentlich für den Mariengedenktag nach Weihnachten!), Anfang: Wer könnte erzählen deine Wunderbarkeiten, o Jungfrau Maria, Gottesgebärerin . . .[1] *g* S. 559—621 (vom selben) auf den hl. Georg, Anfang: Wer könnte erzählen die unheilvollen Geschichten und bösen Raunereien, welche die verfluchte Schlange getan . . . *h* S. 573—575 (vom Archidiakon Rabban Mari bar Mešiḥaja) auf Marⁱ Pethion, Anfang: Kommt alle, laßt uns lobsingen zum Gott des Alls am Gedächtnis des Märtyrers Marⁱ Pethion . . . *i* S. 597—600 (von Varda) auf die hl. Maria (für das Gedeihen der Saaten), Anfang: Wer könnte mit Erfassen sinnen oder mit dem Munde sprechen und ausreden über die unbefleckte, reine, heilige, geheiligte, unberührte und unvermählte Immerjungfrau . . . *j* III, 446—449 (von Givargis von Adiabene) auf Mariae Eintritt bei Elisabeth, Anfang: In Nazareth, der Stadt Galiläas, hörte ich Stimmen, die Wunder wirken . . . *k* S. 516—518 (von Varda), Anfang wie vorhin *i*. Dieser Hymnus war schon längst (vollständig) herausgegeben in El. Joh. Millos' ‚Directorium spirituale' etc., Romae 1868 (syr.), S. 252—258. *l* S. 528—532 (vom selben) auf Mariae Geburt. Anfang: O Reiner und der Reinen Liebhaber, gib mir in deinem Erbarmen reine Erkenntnis . . . *m* S. 546—548 (vom selben) aufs heilige Kreuz, Anfang: O, der durch seine Güte und in seiner Weisheit beide Welten erschuf. *n* S. 562—565 (vom selben) auf Marⁱ Ja'qob den Zerschnittenen, Anfang: Im Jahre 730 Alexanders und 3 Jahre dazu . . .

10. ‚Pachomius ab. in Thebaide † 346'. Eine lange arabische Vita von ihm erschien schon zu Cairo im Jahre 1891, nämlich ‚das Buch des hl. Anba

[1] Varda selbst hat natürlich nestorianisch ‚Christusgebärerin'.

Bachumius', Anfang: ,Das Wort Gottes, des Schöpfers jedes Dinges, erging an unseren Vater Abraham . . .

11. ,Damiana'. Die Vita dieser koptischen Märtyrerin und Romanheiligen, ein Seitenstück zur griechischen Katharina, erschien ebenfalls arabisch zu Cairo im Jahre 1899 unter dem Titel ,Die Perle bezüglich des Lebens der hl. Damiana', Anfang: Zur Zeit König Diokletians, die entspricht dem Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr., war ein Mann namens Markus . . . S. noch P. M. Jullien, Le couvent de Ste Dimiane in ,Les Missions Catholiques', Nr. 1767, Lyon 1903, S. 188—190.

12. ,Tacla Haimanot'. Von ihm erschien eine arabische Lebens- und Wundergeschichte zu Cairo im Jahre 1899 mit der Überschrift ,Die Übersetzung des Lebens . . . des Vaters Tacla Haimanot, des Abessiniers . . . ' (aus dem Äthiopischen!), Anfang: Es geht zurück der Ursprung dieses Heiligen auf die Stadt Jerusalem aus einem Weiler, der gehört hatte Jesus, dem Sohne Nuns, aus den Leviten . . .

13. ,Johannes Chrysostomus'. Eine Vita von ihm wurde arabisch gedruckt in Cairo im Jahre 1900, betitelt: ,Übersetzung des Lebens Johannes des Goldmundes', Anfang: Es war etwa um die Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. ein großer Dux aus den Heerführern des römischen Reiches, griechischen Ursprungs, edler Herkunft, hohen Verdienstes, namens Secundus . . .

14. ,Maria Virgo'. ,Die Lebensdauer der hl. Jungfrau auf Erden' von El asʿad ibn Elʿassal, Cairo 1900 (arab.), Anfang: Ihre ganze Lebensdauer (betrug) 58 Jahre 8 Monate und 20 Tage; ihr Anfang war der Sonntag den ersten Beschens des Jahres 5486 Adams, entsprechend dem 26. Nisan des Jahres 305 Alexanders, des Zweihörnigen . . .

15. ,Georgius'. ,Das Buch der Geschichte des Lebens und der (8) Wunder des Märtyrers Georg, des Römers (Kriegers)' erschien arabisch zu Cairo im Jahre 1901. Es ist hauptsächlich Poesie mit verbindendem Prosatext, die Wunder sind nur in Prosa.

16. ,Maria Virgo'. ,Das Buch der Homilien und Wunder der Herrin (und) Jungfrau Maria, gesammelt aus den Reden der Väter der orthodox-koptischen Kirche', Cairo 1902 (arab.). *a* 1. Homilie, auf die Geburt der Herrin (und) Jungfrau, verfaßt vom hl. großen Vater Ephrem dem Syrer. S. 9—18, Anfang: Lob sei Gott, dessen Beschaffenheit nicht verlassen hat die Menschengeister . . . *b* 2. Homilie, auf den Eingang der Herrin (und) Jungfrau in den Tempel, verfaßt vom hl. Vater Cyrill. Bischof der Stadt Jerusalem, S. 18—27, Anfang: Lob sei Gott, dessen Wort wahr spricht, dessen Speise kräftig, dessen Macht die höchste. dessen Erbarmen geduldig ist . . . *c* Die Übergabe der Jungfrau Maria an den Zimmermann Josef

(aus einer alten Handschrift im Kloster Elmoḥarraq), S. 28—38, Anfang: Es gehörte zu den religiösen Satzungen der Juden und zu ihren Überlieferungen . . . (Diese Homilie ist in drei Abschnitte geteilt, die handeln α über die Verlobung der hl. Jungfrau, β über die Verkündigung des Engels Gabriel an sie und γ über Jesu Geburt). *d* 3. Homilie, Die Ankunft des Herrn Christus im Ägyptenlande mit seiner Mutter der Herrin-Jungfrau und Josef dem Zimmermann, ihrem Verlobten, und Salome, verfaßt von Anba Zacharias, Bischof der Stadt Sacha, S. 39—55, Anfang: Gelobt sei Gott, der einzig ist in seinem Wesen (eben) durch die Eigenschaft der Einzigkeit . . . *e* 4. Homilie, Das Absteigen der Herrin-Jungfrau auf dem Berge Qosqam, verfaßt vom hl. Vater Anba Theophilus, Patriarchen von Alexandria, S. 56—72, Anfang: Gelobt sei Gott, der strahlend gemacht die Augen (seiner) aufrichtigen Freunde . . . Vgl. noch C. Conti Rossini, Il Discorso su monte Coscam attribuito a Teofilo d'Alessandria nella vers. etiop. Roma 1912. *f* 5. Homilie, Das Absteigen der Herrin-Jungfrau und ihres geliebten Sohnes auf dem Berge Elqusije, der jetzt bekannt ist als Deir Elmoḥarraq, verfaßt vom hl. Vater Anba Cyriacus, Bischof der Stadt Elbehnesa, S. 73—81, Anfang: Lob sei Gott, der uns gereinigt hat durch das Wasser der Taufe . . . *g* 6. Homilie, Das Absteigen der Herrin-Jungfrau und ihres geliebten Sohnes in dem geheiligten Kloster, das jetzt bekannt ist als ‚Baj Jesus', d. i. ‚Zelt Jesu', das sich befindet in der Stadt Elbehnesa, verfaßt von deren Bischof, dem sehr hl. Vater Anba Cyriacus, S. 81—95, Anfang: Lob sei Gott, dem Majestätischen, dem Glorreichen, dem Vollkommenen, der die Schöpfung geschaffen hat, ohne ihrer zu bedürfen . . . *h* 7. Homilie, Das Weinen der Herrin-Jungfrau am Grabe ihres einzigen Sohnes, verfaßt vom sel. Vater Anba Cyriacus, Bischof von Behnesa, S. 95—115, Anfang: Fürwahr heute (Charsamstagmorgen!) erneuert sich das Weinen des Patriarchen Jakob, o Geliebte, — warum soll dann da nicht weinen die Jungfrau Mart Mariam über ihren einzigen Sohn . . . *i* 8. Homilie, Die Geschichte des hl. Mathias und das Wunder der Eisenauflösung, verfaßt vom hl. Vater Anba Cyrillus, Bischof von Jerusalem, S. 115—127, Anfang: Lob sei Gott, der uns geführt hat zur Erkenntnis der Wahrheiten durch die Gebote seines Evangeliums . . . Vgl. noch R. Basset, Les Apocryphes Éthiopiens V. les Prières de la Vierge à Bartos, Paris 1895. *k* 9. Homilie, Die Weihe der Jungfraukirche in der Stadt Filbais (Philippi), verfaßt vom hl. Vater Basilius dem Großen, Patriarchen von Caesarea in Cappadocien, S. 128—143, Anfang: Gelobt sei Gott, der erleuchtet die Herzen der Büßer durch die Lichter seiner Barmherzigkeit . . . *l* 10. Homilie, auf die Entschlafung der Herrin-Jungfrau, verfaßt vom hl. Vater Anba Cyrillus, Patriarchen von Alexandria, S. 143—168, Anfang: Ge-

lobt sei Gott, der uns Gläubigen den Nießbrauch seiner Feste gegeben hat ... *m* 11. Homilie, auf die leibliche Auffahrt der Herrin-Jungfrau, verfaßt vom hl. Vater Anba Cyrillus, Patriarchen von Alexandria, S. 169—176, Anfang: Lob sei Gott, dem Gütigen und Wohltuenden ... *n* 12. Homilie, auf das Bild der Herrin-Jungfrau im Kloster Saidanaja, verfaßt vom hl. Vater Anba Cyrillus, Bischof der hl. Stadt Jerusalem, S. 177—186, Anfang: Lob sei Gott, dem Einzigen, dem Ewigen, dem Dreipersönlichen, dem Durchsichselbstseienden ... *o* Das große Wunder, das die Herrin-Jungfrau wirkte in der Kirche der Stadt Atrib, S. 186—194, Anfang: Lob sei Gott, dem Verleiher der Gaben und Enthüller der Geheimnisse ...

17. Angeli. ‚Das Buch der geistigen Tröstungen in den Homilien des Herren', gesammelt aus den Schriften der Väter der orthodox-koptischen Kirche, Cairo 1902 (arab.) enthält nur im Anfang einige (3) Homilien auf Herrenfeste, nämlich eine auf die preisliche Verkündigung von Cyrill dem Großen von Alexandria, eine auf das preisliche Geburtsfest vom hl. Basilius — beide sehr marianisch — und eine auf das preisliche Tauffest (Epiphanie) vom Priester Paulus von Busch, während alle übrigen sich über die Himmlischen verbreiten. *a* 4. Homilie, verfaßt vom hl. reinen Johannes Goldmund, worin er erklärt die Glorie der vier unkörperlichen Wesen, S. 48—56, Anfang: Er sagt: Lob sei Gott, der gegen uns freigebig war mit himmlischen Guttaten. *b* 5. Homilie, verfaßt vom hl. Vater Anba Cyrillus, Bischof von Jerusalem, worin er erklärt die Glorie der 24 geistigen feurigen Ältesten, Priester der höchsten Wahrheit, S. 57—64, Anfang: Lob sei Gott, der der Heilig- und Lobpreisung würdig ist ... Vgl. St. Gaselos, Parerga Coptica I ‚De 24 Senioribus Apocalypticis et Nominibus eorum', Cantabrigiae 1912. In der arabischen Homilie (S. 61) hätte Gaselos eine tadellose koptisch-arabische Liste der 24 Namen finden können! *c* 6. Homilie, verfaßt vom hl. Vater Anba Theodosius, Bischof von Alexandria, worin er erklärt die Glorie des lauteren Erzengels Michael, S. 64—81, Anfang: Er sagt: Ich verlange nach der Größe eurer Liebe, o Leute Gottes und meine lieben Söhne ... *d* 7. Homilie, verfaßt vom hl. Vater Anba Athanasius, Bischof von Alexandria, worin er erklärt die Glorie des lauteren Erzengels Michael und zwei Wunder, die er tat mit dem trägen Manne und dem Jüngling Talas(i)ou, dem Sohne der Witwe, S. 81—96, Anfang: Fürwahr, ich sehe die ganze Welt in überströmender Freude am Feste des Erzengels Michael ... Vgl. noch I. Ix. Kratschkovski, Die arabische Version der Legende von Talassiou, St. Petersburg 1909 (russ.). *e* 8. Homilie, verfaßt vom hl. Vater Anastasius, Bischof der Insel Atraki (Thracien), worin er erklärt die Glorie des berühmten Engels Michael und die (3) Wunder, die er tat am

Tage seines Gedächtnisses (12. Ba'one), S. 96—122, Anfang: Er sagt: Ich will auftun meinen Mund in Gleichnissen ... *f* 9. Homilie, verfaßt vom hl. Vater Johannes dem Asketen, nach Anba Or's (Überlieferung), Bischof von Elfaium, worin er erklärt die Glorie des berühmten Engels und Hauptes der himmlischen Kräfte Gabriel und die Erbauung und Einweihung seiner Kirche auf dem Berge Elnaqlon südlich von der Stadt Elfaium, S. 123—141, Anfang: Er sagt: Schön hat prophezeit David, der Psalmist, da er sagt ... *g* 10. Homilie, verfaßt vom hl. Vater Anba Archelaus, Bischof der Stadt Ira, worin er erklärt die Glorie des lauteren Erzengels Gabriel und die Erbauung und Weihe seiner Kirche am 22. Kihak, S. 141—160, Anfang: Er sagt: Die Welt nimmt ein Ende und alle ihre Gelüste ... (Es werden 7 Wunder berichtet!) *h* 11. Homilie, verfaßt vom hl. Vater Johannes dem Goldmund, worin er erklärt die Glorie des berühmten Erzengels Rafael, des dritten in der Engelshierarchie, des Erfreuers der Herzen, S. 160—185, Anfang: Auf heute ihr alle, meine Geliebte, gottliebende Schar, Söhne der orthodoxen Kirche ... *i* 12. Homilie, verfaßt vom hl. Vater Johannes dem Goldmund, worin er erklärt die Glorie des Erzengels Suriel, des vierten in der Engelshierarchie ... und die Einweihung seiner Kirche ... S. 185—195. Anfang: Lob sei Gott, dem Ewigen, dem Heiligen, dem Gepriesenen ...

18. ‚Maria virgo‘. Eine Lobrede auf die hl. Immerjungfrau Maria, steht an der Spitze der Werke des Bischofs Petrus von Siünig, S.-A. aus ‚Ararat‘, Vagharschapat 1902, S. 11—21. Anfang: Ihr zahlreich versammelten Christen, machet diese Tage zu einem Feste mit phänomenaler Freude ...

19. ‚Maria virgo‘. Eine Pracht- und Jubiläumsausgabe von dem ‚Discorso Panegirico alla B^ma^ Verg. Maria, scritto da s. Gregorio da Naregh‘, erschien armenisch mit italienischer Übersetzung in Venedig 1904. Anfang: Die Mengen der Scharen der seligen Ordnungen ehren mit vielfältigen Lobsprüchen ...

20. ‚Maria virgo‘. Ein großer Band mit (59!) Homilien Jakobs von Sarug auf arabisch erschien in Cairo im Jahre 1905. Die Homilien sind verteilt auf die Herrenfeste und Fasttage des koptischen Kirchenjahres; marianisch sind die 14., 15. und 16. Homilie (S. 204—212—221—231) auf die Engelsverkündigung an Zacharias (Anfang: O Gottessohn, du Wort der Sprechenden, gib mir, daß ich sei eine Stimme für dein Wort bei den Hörenden ...), auf die Verkündigung an die hl. Jungfrau (Anfang: O Gottessohn, du unaussprechliches Wort, gib mir das Wort der Fülle, damit ich psalliere in Lobpreisung ...), auf Marias Hingang zu Elisabeth (Anfang: Durch dich o Gott des Alls erzittert meine Zither zu deinem Lobpreis ...).

21. Eine arabische Vita Mar Michaels, des Genossen der Engel, (14. Jahrhundert) nach einer Übersetzung aus dem Syrischen durch den

Mosulaner Chidr im Jahre 1720 veröffentlichte Erzbischof Add. Scher in ‚Vie des Saints Martyrs d'Orient', vol. 2. Mossoul 1906, S. 101—121 (es folgt die interessante Geschichte des Klosters, S. 128!), Anfang: In Wahrheit sind die Gärten und Baumwiesen, die zahlreich die Weiten der Erde zieren, und die Wonneplätze mit den verschiedenartigsten zarten Blumen mannigfaltiger Farbe nichts im Vergleich zur Schar der trefflichen Heiligen. welche die Kirche des Herren Christus schmücken (Die Klostergeschichte beginnt S. 121: Nach dem Tode Mar Michaels wurde an seiner Stelle ein auserlesener Mann erwählt, namens Samuel . . .).

22. Ein arabisches Leben des ‚Abu Tarbo' ist gedruckt am Ende des koptisch-arabischen Ölungsrituals ‚Pdjom nte pithōhs ethouab', Cairo 1909, S. 134—142, Anfang: Es heißt: Es war in der Zeit der Verfolgung, in den Tagen Kaiser Diocletians ein gesegneter Mann, namens Tarbo (Tryphon!). Das Martyrium steht inmitten eines abergläubischen Ritus gegen Tollwut, vgl. noch W. E. Crum, Catal. of the Copt. Mss. in the Collect. of the J. Rylands Library, Manchester 1909, S. 236—238 (Addenda).

23. Der Anfangsabschnitt der arabischen Vita von ‚Johannes Damascenus', die Const. Bascha zu Beirut im Jahre 1912 veröffentlichte. war schon erschienen in der ‚Geschichte Aleppos' von Mohammed ibn Aššahna, Beirut 1909 (arab.), S. 212—213.

24. ‚Barsauma nudus'. Ein ‚Geschichtsbuch des Lebens des hl. großen Anba Barsom des Nackten, gesammelt aus den Reden der Väter der koptisch-orthodoxen Kirche' erschien in Cairo im Jahre 1909 (arab.). Anfang: Anfangs des letzten Drittels des 13. Jahrhundert zur Zeit Elmansurs ibn Elaziz Salah Eddin, des Ejjubiten . . . Den breitesten Raum der Geschichte nehmen die vielen (34) Wunder dieses Heiligen ein, denen noch einige Hymnen auf denselben folgen.

25. ‚Hilaria, filia Zenonis'. Ein arabisches Leben der hl. Hilaria, der Tochter Kaiser Zenos, erschien in 2. Auflage in Cairo (etwa 1909). Anfang: Es war Kaiser Zenon der beste der Könige seiner Zeit . . . Vgl. noch A. J. Wensinck: The Legend of Hilaria, Leyden 1913.

26. Das Leben ‚Barlams und Jasafs' wurde um dieselbe Zeit (1909) ebenfalls arabisch in Cairo herausgegeben. Anfang: Es sagt der göttliche Apostel: Die welche sich führen lassen vom Geiste Gottes, das sind die Söhne Gottes . . .

Die Sinnbilder auf dem Grenzstein des Nazi-Marutaš.

Von

Franz X. Steinmetzer.

Mit einer Tafel.

Wollen wir die Gottheiten, welche den Sinnbildern der Grenzsteine entsprechen, erkennen, so bieten sich, abgesehen von den sonstigen Mitteln zur Erforschung der babylonisch-assyrischen Göttersymbole, auf den Grenzsteinen selbst drei Wege dar:

1. Die nicht selten sich findenden Beischriften der Sinnbilder selbst; solche finden sich auf P 1; P 14; P 19; P 27; B 2.[1]

2. Die Vergleichung der in den Fluchformeln angerufenen Gottheiten mit den bildlichen Darstellungen unter besonderen, leider nur in wenigen Fällen zutreffenden Voraussetzungen. Als Beispiel dafür vgl. meine Ausführungen BA VIII, 2, 30 ff.

3. Sonstige Angaben der Grenzsteininschriften.

Zu dieser letzten Gruppe unserer Erkenntnismittel gehört vor allem die Stelle des Nazi-Marutaš[2]-Grenzsteines (P 2), IV, 1—31. Im Gegensatz zu der sich auf den übrigen Phallussteinen findenden Regel, enthält P 2 keine ausgeführte Fluchformel, sondern deutet sie nur kurz an (III, 16—35), wobei eine einzige Gottheit (Marduk: III, 30) mit Namen genannt wird. Im Anschluß daran folgt nun die eben hervorgehobene Stelle, deren Bedeutung für die Erkenntnis der bildlichen Darstellungen verschieden beurteilt worden ist. Auf die Wichtigkeit dieses Grenzsteins für unsern Zweck hat, obwohl vorher schon zahlreiche Gelehrte sich mit ihm beschäftigt hatten (de Morgan, Scheil, Hommel, Frank), als erster Zimmern aufmerksam gemacht. ‚Gerade dieser Kudurru‘, schreibt er, ‚verdient aber

[1] Eine abgekürzte Bezeichnung der Grenzsteine ist dringend notwendig. Man denke an die 5—6 stelligen Reg.-Nr. des Britischen Museums! Im folgenden heißt P 1 = MDP I, 168; P 2 = MDP II, 86 ff.; P 14 = MDP VI, 39 ff.; P 19 = MDP VI, 47; P 27 = MDP X, pl. 13, 2; B 2 = Vorderas. Schriftdenkm. I., Beiheft, T. 5 unten.

[2] Zahlreiche Schreibungen des Namens in Geschäftsurkunden zeigen, daß die Verdopplung des *t* in *marut-taš* nur eine graphische ist.

um so mehr eine systematische Betrachtung, als er, bis jetzt wenigstens, das einzige Beispiel davon bietet, daß die auf dem Kudurru angebrachten bildlichen Darstellungen auch im Texte selbst in extenso erwähnt werden'.[1] Von den zahlreichen Grenzsteinurkunden, die wir bereits besitzen — man kann rund 80 als Zahl angeben — bietet P 2 den einzigen[2] Fall, daß im Text genau so viele Gottheiten genannt werden, als auf der Urkunde Sinnbilder dargestellt sind. Die Folgerung, welche Zimmern aus dieser Tatsache zog, war: ,Das zeigt klar, daß in der Tat im Text genau eben die 17 in der bildlichen Darstellung vorhandenen Symbole aufgeführt sind, und daß es unsere Aufgabe sein muß, diese 17 Bilder und jene 17 Benennungen im Text restlos zu identifizieren.'[3]

Während ich glaubte, diese Voraussetzung zur Erklärung der Symbole von P 2 als richtig anerkennen und durch einige beigebrachte neue Gesichtspunkte stützen zu müssen,[4] hat zunächst Hinke dagegen Stellung genommen.[5] Obwohl nun die Ausführungen Hinkes von Frank als nicht völlig stichhaltig zurückgewiesen worden sind,[6] hat doch Jastrow sich auf die Seite Hinkes gestellt.[7] Ja auch Frank hat nur die Richtigkeit der meisten von Zimmern aufgestellten Gleichungen verteidigt, ohne zu der Frage selbst, ob grundsätzlich die restlose Identifizierung der 17 Symbole mit den 17 Benennungen im Texte durchzuführen sei, Stellung zu nehmen. Es erscheint daher notwendig, zunächst die Einwendungen Hinkes näher zu prüfen, um dann an jene grundsätzliche Frage herantreten zu können.

Vor allem findet Hinke Bedenken darin, daß eben nur die Tatsache einer gleichen Anzahl von Symbolen und Benennungen im Text feststehe; da sich eine gleiche Übereinstimmung sonst auf keinem Grenzstein finde, habe man es hier mit einem bloßen Zufall zu tun. Allein darauf ist zu erwidern: Daß sich sonst nicht wieder die gleiche Zahl von Sinnbildern und Benennungen findet, erklärt sich daraus, daß Hinke die in der Fluchformel angerufenen Gottheiten zählt. Dagegen P 2 finden sich die Benennungen nicht in der Fluchformel, sondern nach Schluß derselben angeführt. Es darf also die Aufzählung von 17 Gottheiten und ihren Emblemen P 2, IV, 1—31, nicht mit der Anrufung der Gottheiten in der Fluchformel zusammen-

[1] Frank, Bilder und Symbole (*LsSt* II, 2), 33.

[2] Die bei King, Babylonian Boundary-Stones 9 gemachte Angabe von 15 in der Fluchformel angerufenen Gottheiten und ebensoviel auf dem Stein angebrachten Symbolen ist unrichtig. Als 16. Sinnbild ist das Blitzbündel vergessen worden. Allerdings ist bei etwa 30 Urkunden keine Fluchformel, bei etwa 20 derselben keine bildliche Darstellung von Göttersymbolen vorhanden.

[3] A. a. O. [4] BA VIII, 2, 27 ff. [5] A new Boundary-Stone, 92 ff.

[6] ZA XXII, 114 ff. [7] Religion II, 440, A. 1.

geworfen werden. Übrigens kann man HINKES Argument auch umkehren und sagen: Gerade daß sich unter so zahlreichen Beispielen nur ein einziges findet, das die Übereinstimmung von Text und bildlichen Darstellungen der Zahl nach aufweist, zeigt, daß hier Absicht und nicht Zufall zu suchen ist. Indes kommen wir noch auf diesen Gegenstand ausführlicher zu sprechen.

Ein zweiter Einwand HINKES besagt, daß die ersten beiden Symbole im Text genannt werden,[1] *šub-tum ù šú-ku-zu ša anim*[nim] *šàr šamê*[e], *gir-gi-lu al-la-ku šá* [ilu]*en-líl bêl mâtâte*, wobei nur im ersten Fall Thron und Mütze des Anum richtig benannt sind, wogegen der Ausdruck ‚*girgilu*, der Bote Ellils, des Herrn der Länder', der für das zweite gleiche Symbol nicht passe, die Annahme notwendig mache, das im Text genannte Symbol sei in der bildlichen Darstellung nur implicite vorhanden. Dieser Einwand besteht zu Recht, die Richtigkeit der Übersetzung vorausgesetzt. Diese wird jedoch noch zu prüfen sein.

Weiter zweifelt HINKE, daß das dritte Sinnbild aus Thron, Widderstab und Ziegenfisch bestanden habe; für den letztern sei kaum Platz in dem Fach. Indessen bestätigt die genaue Untersuchung des Steines durch THUREAU-DANGIN, daß wenigstens noch die Hörner des Ziegenfisches zu erkennen sind.[2]

Ein vierter Einwand HINKES bemängelt, daß P 1 die Keule mit dem Löwenkopf durch die Beischrift dem Šukamuna zugesprochen werde, wogegen ZIMMERN P 2 die Zwillingslöwenköpfe derselben Gottheit zuteile. Die Antwort ist leicht gefunden. P 2, IV, 12 nennt ‚Šukamuna und Šumalija, die Götter der Schlacht, die Zwillinge', also nicht Šukamuna allein. Wenn somit die Zwillingslöwenkeule den Zwillingsgöttern zuerkannt wird, so kann dies nur als logisch richtig angesehen werden, um so mehr, da die P 1 (und sonst häufig) sich allein findende Streitkeule auf einen Gott der Schlacht hinweist. Die ‚weitere Zutat'[3] ist also im Text wohl begründet.

Richtig ist zwar, daß *Lugal-ʾUr-ʾUr* und *Lugal-Gaz* Waffen Nin.Ibs sind. Aber daraus folgt keineswegs, daß sie durch die Zwillingslöwenköpfe dargestellt sind. Im Gegenteil ist dies deshalb unmöglich, weil von den beiden Waffen Nin.Ibs die eine in der Rechten, die andere in der Linken getragen wird,[4] wogegen die Zwillingskeule eine Waffe darstellt. Deshalb hindert nichts, *Lugal-ʾUr-ʾUr* und *Lugal-Gaz* mit der adlerköpfigen Keule zusammenzustellen, welche P 1 die Beischrift Zamama enthält. Es handelt sich also um eine metonymische Bezeichnung Zamama-Nin.Ibs (die Waffen für den Besitzer).

---

[1] Die Umschrift nach STRECK, Silben- und Ideogrammliste (Leipzig 1914).

[2] S. bei ZIMMERN, a. a. O. 38. [3] Ebd. 39.

[4] FRANK, Bilder, 28.

Ein sechster Einwand erledigt sich von selbst, wenn wir mit Scheil statt *ma-sab ma-šab* lesen. Denn dann ist der ‚Thron der Hehren' tatsächlich auf dem Stein dargestellt.

Der letzte Einwand Hinkes findet die Zusammenstellung des ‚großen Bandes von Ê.Si.Kil.La' mit dem Thron und Ω-förmigen Gegenstand darauf unglücklich. Im Gegenteil kann man aber wohl berechtigterer Weise finden, daß der Ω-förmige Gegenstand weder ein Haarwulst,[1] noch eine Darstellung der vulva,[2] sondern vielmehr eine Binde, u. zw. nach der Analogie von Thron und Mütze, in deren nächster Nähe sich das Symbol befindet, wohl eine Stirnbinde ist, d. h. also doch ein Band. Deshalb ist nicht die Befürchtung mit Hinke zu teilen, das Symbol müsse der Ninḫarsag (oder Ninmaḫ), welcher es zuversichtlich zugesprochen werden darf, genommen werden.

Wir sehen, die Einwände Hinkes sind nicht so stark, daß wir die Waffen strecken müßten. Es bleibt sonach nur übrig, die grundsätzliche Frage zu untersuchen, ob aus der gleichen Zahl der Symbole auf dem Stein und der Benennungen im Text sich die logische Folgerung der notwendigen restlosen Identifikation beider ableiten läßt.

P 2, IV, 1—31 lautet:

1 *šub-tum ù šú-ŭb-zu* 2 *ša anim*^{nim} *šarri šamê*^{e} 3 *gir-gi-lu al-la-tuš* 4 *šá* ^{ilu}*en-líl bêl mâtâte* 5 *zikarum*^{um} *ù su-ḫur-ma-šú* 6 *a-ši-ir-tum rabîtum ša* ^{ilu}*é-a* 7 ^{ilu}*Šul.Pa.Ë* 8 ^{ilu}*iš-ḫa-ra* 9 *ù* ^{ilu}*a-ru-ru* 10 *us-ḳa-ru bu-gi-na* 11 *ma-ḳur-ru šá* ^{ilu}*sín* 12 *ni-ip-ḫu nam-ri-ru* 13 *šá daiani rabî* ^{ilu}*šamāš* 14 ^{işu}*ḳa-ru-ur-tum* 15 *bur-ru-ur-tum* 16 *šá* ^{ilu}*iš-tar bêlit mâtâte* 17 *pu-ru ek-du šá* ^{ilu}*rammân* 18 *mâr anim*^{nim} 19 ^{ilu}*gibil ez-zu* 20 *me-ru šá* ^{ilu}*nusku* 21 ^{ilu}*šú-ḳa-mu-na* 22 *ù* ^{ilu}*šú-ma-li-ia* 23 *ilâni*^{meš} *ḳabli ta-mu* 24 ^{ilu}*saḫan me-ru šá* ^{ilu}*Ka.Di* 25 ^{ilu}*Lugal.'Ur.'Ur* ^{ilu}*Lugal.Gaz* 26 *ù* ^{ilu}*Mes.Lam.Ta.Ë* 27 *ma-šab ru-ba-ti* 28 *mar-ka-su rabû*^{u} 29 *šá É.Si.Gil.La* 30 *17 šú-ri-na* 31 *šá ilâni*^{meš} *rabûti*^{meš}.

Es ist meines Wissens von niemandem die Frage aufgeworfen worden, in welchem grammatischen Verhältnis die Zeilen 30 und 31 zum Vorhergehenden stehen. Scheil, der einzige, welcher bis jetzt die ganze Stelle im Zusammenhang übersetzt hat, ergänzt nach Z. 31 ‚(l'accablent!)'. Da niemand von den spätern Bearbeitern der Stelle dagegen Stellung genommen hat, so scheint man allgemein mit dieser Ergänzung einverstanden zu sein. Ist sie aber auch erlaubt? Sie wäre dies zweifellos dann, wenn sich auf keine andere Weise ein geschlossener Sinn der Stelle finden ließe. Solange dies aber nicht zutrifft, müssen wir mit den vorhandenen Worten

[1] Hinke, 121, A. 1.; vgl. auch Contenau, La déesse nue, 119 f.

[2] Jastrow, Bildermappe, 13.

ohne Ergänzung auszukommen trachten, und dies macht nicht die geringste Schwierigkeit, wenn wir Z. 30 und 31 als Prädikat zu Z. 1—29 auffassen. D. h. also, alle die in Z. 1—29 aufgezählten Gegenstände ‚sind die 17 Sinnbilder der großen Götter'. Wir fragen nun weiter: Welches sind die großen Götter, welches die 17 Sinnbilder? Auf die erste Frage antwortet uns der Text selbst Kol. III, 16—22: *ilâni*^{meš} *rabûti*^{meš} *ma-la i-na eli na-ri-e an-ni-i šum-šú-nu za-ak-ru* ^{išu}*kakku-šú-nu kul-lu-mu ù šú-ba-tum-šu-nu ud-da-a.* Die ‚großen Götter' sind also hier jene, ‚deren Name auf diesem Urkundenstein genannt, Waffen dargestellt und Throne versichtbart sind'. Dies zeigt so deutlich wie nur möglich, daß der Schreiber unserer Urkunde mit den ‚17 Sinnbildern der großen Götter' die auf dem Stein dargestellten Göttersymbole gemeint hat. Es kann somit kein Zweifel mehr sein, daß die IV, 1—29 genannten 17 Gegenstände mit den 17 Darstellungen auf der Urkunde identifiziert werden dürfen. Ja noch mehr, die Stelle IV, 1—29 will unmittelbar eine Erklärung der 17 Symbole des Grenzsteines bieten.

Demnach können wir nun an die Übersetzung der bedeutungsvollen Stelle schreiten.

1 Der Thron und die Mütze 2 Anus, des Königs des Himmels; 3 der Turban, der (Kopf)bund 4 des Ellil, des Herrn der Länder; 5 der Widder und der Ziegenfisch, 6 das große Heiligtum des Êa; 7 Šul.Pa.È, 8 Išḫara 9 und Aruru; 10 die Mondsichel, der Korb, 11 das Schiff des Sin; 12 die Flammen(scheibe), die Lichtflut 13 des großen Richters Šamaš; 14 die glänzende 15 Fackel 16 der Ištar, der Herrin der Länder; 17 der kräftige Jungstier Rammâns, 18 des Sohnes des Anum; 19 der grimmige Gibil, 20 das Kind des Nusku; 21 Šuḳamuna 22 und Šumalija; 23 die Götter der Schlacht, die Zwillinge; 24 Saḫan, das Kind der Ka.Di; 25 Lugal.Ur.Ur., Lugal.Gaz 26 und Mes.Lam.Ta.È; 27 der Thron der Hehren; 28 das große Band 29 von È.Si.Gil.La 30 sind die 17 Sinnbilder 31 der großen Götter.

Die Übersetzung unterscheidet sich in zahlreichen Punkten von der meiner Vorgänger und bedarf daher der Rechtfertigung.

Z. 1. *šú-ŭb-zu* ist bisher stets *šú-ku-zu* gelesen worden. Übersetzt wurde es von Scheil mit ‚dard(?)', von Zimmern mit ‚Mütze(?)', von Hinke mit ‚cap(?)' (a. a. O:, 315). Mit der Wurzel שׁקן läßt sich nun kein Wort bilden, das eine Kopfbedeckung bedeutete. Daher liegt der Stamm שׁבן näher. Eine parallele Form ist שׁבם. Vgl. das biblisch-hebräische שׁבים Jes. 3, 18, das sich auch in der spätern Hebraizität findet (Levy, Neuhebr. Wörterb. IV, 498). Die biblische Bedeutung ‚Stirnband' und die neuhebräische ‚geflochtener Kopfputz der Weiber' paßt sehr gut im allgemeinen zu der Bedeutung Mütze wie zu ihrer bildlichen Darstellung. Vgl. noch Zimmern, BA III, 419.

Z. 3. *gir-gi-lu* wurde von Scheil *kir-gi-lu* gelesen und mit Verweis auf Br. 6941 und III R 69, Nr. 5, 75 *Kir.Gal* bezw. ^{ilu}*Kir.Gal* = *mamlu* durch ,champion' wiedergegeben. Zimmern denkt an einen Vogelnamen *girgilu* (LsSt II, 2, 38), Hinke läßt die Bedeutung auf sich beruhen (a. a. O., 264; Kudurru Inscriptions 61), wogegen Hommel das Wort als ,Huhn' auffaßt (Krauss, Siegelzylinder, 22, A. 1). Es gab auch eine Gottheit *Gir-gi-lu* (Reissner, Hymnen, 139, 136), an welche der Hymnus CT XV, 23 (vgl. Prince, JAOS. XXX, 1910. 325 ff.) gerichtet ist. Langdon (Babyloniaca II, 108 f.) nimmt *Gir* als Schwert, *Gil* als *ḫalâku* = zerstören (SAI 215) und vermutet den Namen eines Instrumentes darunter. Es gab auch einen *girgilu*-Fisch (vgl. PSBA XXVII, 1905, Tafel nach S. 76, V. 1) und eine Stadt gleichen Namens (BE VIII, 1: 2 ^{âlu}gir-gi-lum^{meš}). Dies alles ist jedoch für unsere Stelle unbrauchbar. Wir bedürfen einer Bezeichnung für Mütze oder dgl. Deshalb darf man wohl das neuhebr. גִּלְגִּילוֹן oder גִּלְגְּלוֹן (Levy I, 331) zur Erklärung heranziehen. *girgilu* wäre dann durch Dissimilation aus *gilgilu* entstanden.

al-la-tuš empfiehlt sich zu lesen statt *al-la-ku* (Scheil: ,alerte'; Zimmern: ,Bote'; Hinke ebenso: ,messenger'). Zwar ist meines Wissens ein Wort *allatu* nicht bekannt. Aber da vom Stamm *alâlu* = ,binden' das Nomen *allu* belegt ist (HW 70), macht die Ableitung eines Wortes *allatu* = ,Binde' keine Schwierigkeit.

Es ist somit hier von keinem Vogel, der als Bote Ellils erschiene, die Rede, sondern von der Göttermütze Ellils. Damit erledigt sich gleichzeitig der von Hinke gemachte, oben angeführte Einwand (S. 64).

Z. 5. Das rätselhafte Wort *mu-um* hat bis jetzt keine Übersetzung gefunden. Da nun nach Br. 1237 *Mu* = *zi-ka-rum* (vgl. Br. 1326), ist die Lesung *zikarum*^{um} nahegelegt. *zikarum* heißt aber nicht bloß ,männlich' (HW 255b), sondern auch ,Widder'. Vgl. BE IX, 86a, 15. 23: *ištên*^{en} *alpu* *15 zi-kar*; mit 46, 6f. 24f.: 2 *alpê*^{zun} *ša rê' i-i-tum ù 20 Lu.Arad.Uš.* Sonach ist wohl *Lu.Arad.Uš.* = *zi-kar* = *zikarum*. Vgl. BE IX, 43, A. Ferner vgl. das jüd.-aram. דִּכְרָא und das syr. ܕܶܟܪܳܐ, welche beide ,Widder' heißen. Somit darf *zikarum* = ,Widder' als gesichert gelten.

Zu *suḫurmašu* vgl. auch Holma, Kleine Beiträge, 34f.

Z. 6. *a-ši-ir-tum* wird nicht im Sinn von Heiligtum = Tempel zu verstehen sein, sondern wohl soviel heißen wie ,dem Êa heilig'.

Z. 10. *uskaru* ist wohl identisch mit *as(z)karu* (HW 717b; Jensen, KB VI, 1, 348). Die Vorliebe des Schreibers für dunkle Vokale zeigt sich auch in der außergewöhnlichen Form *i-ru-um* (P 2, II, 24).

bu-gi-na oder *buginnu* (*puginnu*) heißt Korb; s. Jensen KB VI, 1, 420f. 489f.

Z. 11. Zu *makurru* (oder *magurru*) vgl. Jensen, KB VI, 1, 467. 533f. Wie hier wird auch CT XV, 17, 1 Sin ‚die glänzende Barke des Himmels' genannt; s. Perry, Hymnen an Sin (LsSt. II, 4), 16ff.

Z. 12. Zu *nam-ri-ru*, das mit *birbirru* K. 52 (CT XVIII, pl. 6: HW 693a) parallel zu *niphu* steht, s. Thureau-Dangin, RT XXXII, 1910, 43: *áš-me* = *ša-[ru-ru] ša [. . .]; áš-me-me* = *bir-bi[r-ru]*.

Z. 15. Zur Lesung *bur-ru-ur-tum* statt *pur-ru-ur-tum* vgl. Zimmern, a. a. O., 39.

Z. 20. Zu *meru*, wie Zimmern wohl mit Recht im Gegensatz zu Scheil liest (*ši-bru:* ‚instrument'), vgl. Zimmern, Ritualtafeln Nr. 24 Rs. Z. 7: *tukannu*(?) *mâr* *ilube-lit-ṣêri:* ‚die Ledertasche(?)', das Kind der Bêlit-ṣêri. Es werden also auch den Göttern heilige Dinge als ihre Kinder angesehen.

Z. 23. Zu *ta-mu* Zwilling vgl. Zimmern, a. a. O., 40.

Z. 24. Zur Lesung *Saḫan* s. Ungnad, OLZ XIV, 1910, 152; SAI 11038.

Z. 25. Die sumerische Lesung *Lugal* in den Namen der Waffen Nin. Ibs ist der semitischen wegen der sumerischen Schreibung *'Ur.'Ur* vorzuziehen.

Z. 27. Die oben schon erwähnte Lesung *ma-šab* ist der von Zimmern empfohlenen (a. a. O., 41) vorzuziehen.

Z. 28. Zu *mar-ka-su rabû šá É.Si.Gil.La* vgl. Zimmern, a. a. O., 41ff. Die Heranziehung von Êsagil liegt durchaus nicht außerhalb des Bereiches der Möglichkeit, da der Schreiber Z. 20 und 24 *mêru* statt *mâru* schreibt. Was man sich aber unter dem ‚Band von Ê.Sig.Gil.La' vorzustellen hat, ist ganz unklar. Man beachte aber, daß nach Br. 3388 (*Si* = *karnu*) und SAI 7656 (*Gil* = *bamâtu*) *É.Si.Gil.La* als ‚Haus des Berggipfels' gefaßt werden kann, ein Name, der für einen Tempel der Nin. Ḫar. Sag, der Herrin des Berges, welcher das Bandsymbol zweifellos eignet (vgl. oben S. 65), sehr passend ist. Mit diesem Tempel müßte dann das ‚große Band' in irgendeiner Verbindung stehen, die man am leichtesten sich so denken kann, daß die Stirnbinde, das Abzeichen der Gottheit, das an einer Statue der Nin. Ḫar. Sag in Ê.Si.Gil.La angebracht war, gemeint sei. Die Stirnbinde stände dann auf derselben Stufe wie die Göttermützen des Anum und Ellil. Einen Beweis für diese Erklärung vorzulegen, bin ich leider nicht imstande. Zu *markasu* vgl. noch Streck, OLZ VIII, 331; Dhorme, RA VIII, 59.

Wir kommen zum letzten Teil unserer Aufgabe, die 17 Gleichungen zwischen Text und bildlichen Darstellungen herzustellen. Nach dem, was wir bereits vorausgeschickt haben, macht dies keine Schwierigkeiten mehr.

a) 1. Bilderseite.

1. Die Mondsichel = ‚Die Mondsichel, der Korb, das Schiff des Sin' (Z. 10);

2. die Sonnenscheibe = ‚die Flammen(scheibe), die Lichtflut des großen Richters Šamaš' (Z. 12—13);
3. der Venusstern = ‚die glänzende Fackel der Ištar, der Herrin der Länder' (Z. 14—16);
4. der Skorpion = ‚Išḫara' (Z. 8);
5. die Göttin auf dem Thron mit dem Hund = ‚der Thron der Hehren' (Z. 27);
6. die Lampe = ‚der grimmige Gibil, das Kind des Nusku' (Z. 19—20).

b) 2. Bilderseite.

7. der 1. Thron mit Mütze = ‚der Thron und die Mütze Anus, des Königs des Himmels' (Z. 1—2);
8. der 2. Thron mit Mütze = ‚der Turban, der (Kopf)bund des Ellil, des Herrn der Länder' (Z. 3—4);
9. der Thron mit Widderkopf und Ziegenfisch = ‚der Widder und der Ziegenfisch, das große Heiligtum des Êa' (Z. 5—6);
10. der Thron mit dem Bandsymbol = ‚das große Band von Ê.Si.Gil.La' (Z. 29—30);
11. die Pfeilspitze[1] = ‚Šul.Pa.Ê' (Z. 7);
12. die Zwillingslöwenkeule = ‚Šuḳamuna und Šumalija, die Götter der Schlacht, die Zwillinge' (Z. 21—23);
13. die adlerköpfige[2] Keule = ‚Lugal.Ur.Ur, Lugal.Gaz' (Z. 25);
14. die löwenköpfige Keule = ‚Mes.Lam.Ta.Ê' (Z. 26);
15. der Falke[3] auf der Stange = ‚Aruru' (Z. 9);
16. der Stier mit dem Blitzbündel = ‚der kräftige Jungstier Rammâns, des Sohnes des Anum' (Z. 17—18);

c) Scheitel des Steines.

17. die Schlange = ‚Saḫan, das Kind der Ka.Di' (Z. 24).

[1] Gemeint ist das ‚Lanzensymbol'; es kann aber die Darstellung keiner Lanzen-, sondern nur einer Pfeilspitze beabsichtigt sein. Nach der Aufschrift P 1 gehört das Symbol Marduk. Es muß aber auch irgendwie mit ihm verknüpft sein. Daß eine Lanze in Marduks Leben eine große Rolle gespielt hätte, ist nicht bekannt; wohl aber hat er mit einem Pfeil (*mulmullu*) Tiâmat erlegt (Weltsch. IV, 111). Vgl. bereits Steinmetzer, Gesch. d. Geb. u. Kindh. Christi, 170, A. 1.

[2] S. Frank, Studien, 271. 248; King, a. a. O., S. XVI.

[3] Frank, a. a. O.; Meissner, Assyriol. Stud. VI (MVAG XVIII), 57.

Es ist nicht ohne Bedeutung festzustellen, daß sich der Verfasser der Inschrift bei der Aufzählung der Symbole nicht hat von der Anordnung der bildlichen Darstellungen leiten lassen. Dies ist übrigens auch nicht zu erwarten, da die Sinnbilder ihrer Größe und Form entsprechend in Fächer eingereiht und auf die Fläche verteilt sind, ohne immer dem Rang der darzustellenden Gottheiten genau Rechnung tragen zu können. Doch läßt sich wenigstens insofern die Befolgung einer Ordnung feststellen, als bestimmte Gruppen von Gottheiten zusammengefaßt werden. So erhalten wir drei Dreiheiten: 1. die Symbole des Anu, Ellil und Êa (Z. 1—6); 2. die Symbole des Marduk, der Išḫara und Aruru (Z. 7—9); 3. die Symbole des Sin, Šamaš und der Ištar (Z. 10—16) und eine Zweiheit: die Symbole des Nin.Ib und Nêrgal (Z. 25—26). Die Verteilung der Sinnbilder in Fächer bringt an und für sich schon eine Ordnung der Symbole hervor. Trotzdem aber heben sich auf der ersten Bildseite die Dreiheit: Mond, Sonne und Venusstern, auf der zweiten Bildseite die vier in den obersten beiden Fächern untergebrachten Thronsymbole als geschlossene Einheiten ab.

Als wichtiges Resultat der Verteilung der 17 Sinnbilder und Benennungen im Text auf 17 Gleichungen ergibt sich nun die Tatsache, daß die Zwillingslöwen nicht, wie vielfach behauptet,[1] ein Sinnbild Nin.Ibs, sondern vielmehr Nêrgals sind. Schon früher habe ich nachzuweisen versucht, daß eine andere Verteilung der Symbole auf die Benennungen im Text, als sie von ZIMMERN vorgenommen worden war, kaum möglich sein dürfte.[2] Jetzt lassen sich bei weitem zwingendere Gründe ins Feld führen. Wenn nämlich feststeht, daß die restlose Aufteilung der Symbole und Benennungen des Textes erforderlich ist (vgl. oben S. 65f.), so ist die Zahl der möglichen Gleichsetzungen eine ziemlich beschränkte. Denn als zweifellos sicher müssen gelten die Gleichungen 1—11 und 16—17. Höchstens die Richtigkeit der Gleichungen 12—15 könnte bemängelt werden. Wir haben hier die vier Sinnbilder: Zwillingslöwenköpfe, adlerköpfige Keule, löwenköpfige Keule und Falke auf der Stange auf die Gottheiten: Šuḳamuna mit Šumalija, Nin.Ib (Lugal.Ur.Ur; Lugal.Gaz), Nêrgal (Mes.Lam.Ta.Ë.) und Aruru zu verteilen. Je zwei von den Gottheiten gehören zum Kreise Nin.Ibs (Nin.Ib, Aruru) und Nêrgals (Šuḳamuna mit Šumalija, Mes.Lam.Ta.Ë.). Von den Symbolen

[1] Für Nin.Ib als durch die Zwillingslöwenköpfe versinnbildlichte Gottheit traten ein: HOMMEL (Aufs. u. Abhandlungen, 442); HINKE (a. a. O., 93); FRANK (ZA XXII, 116; früher schon Bilder 28); JASTROW (Religion II, 440); KING (a. a. O., S. XV, A. l.) und KUGLER (Im Bannkreis Babels, 154 f.), welch letzterer aber auch Nergal zur Wahl stellt. Vgl. auch THUREAU-DANGIN, RA VIII, 95, A. 2.

[2] BA VIII, 2, 29 f.

muß dann natürlich das Gleiche gelten. Tatsächlich ist nun die adlerköpfige Keule durch die Aufschrift P 1 (Zamama), der Falke auf der Stange durch die Beischrift P 27 (Papsukal) als Sinnbild von zum Nin.Ib-Kreis gehörigen Gottheiten gekennzeichnet. Demnach muß sowohl die löwenköpfige Keule wie die Zwillingskeule Gottheiten des Nêrgalkreises zugeteilt werden. Wie man die Verteilung auf die beiden restlichen Gottheiten vorzunehmen hat, kann schwerlich zweifelhaft sein.

Zur Vorgeschichte des Gilgameš-Epos.

Von

P. Jensen.

In Erech, einer Stadt in Südbabylonien, herrscht nach dem babylonischen *Gilgameš*-Epos als König *Gilgameš*. Er hat einen Bruder und Freund namens *Engidu*. Mit diesem zusammen erschlägt er nach manchen anderen in dem Epos erzählten Begebenheiten den von dem Himmelsgotte *Anu* geschaffenen ‚Himmelsstier' oder ‚Stier des *Anu*'. Danach verliert er *Engidu* durch den Tod. Tiefbetrübt begibt er sich nun, um das ‚Leben' zu suchen, wohl in Trauerkleidung, auf eine lange Reise zu seinem vergöttlichten Ahnherrn, dem Sintfluthelden *Utnapištim*, auch *Ḫasīsatra* (d. i. Ξισουϑρος), der ‚Übergescheite', genannt, der an fernem Gestade, jenseits des Meeres, mit höchster Wahrscheinlichkeit im fernsten Westen und wohl bei den Göttern, jedenfalls bei seinem Gotte *Ea*, wohnt. Auf seiner Wanderung trifft er ein Skorpionmenschenpaar, dann die Göttin *Sidūri*, ‚die auf dem Thron (?) des Meeres sitzt'. Diese fragt ihn nach dem Grunde seines verhärmten Aussehens, und er gibt ihr Antwort. Danach trifft er den Schiffer des *Utnapištim*, mit dem sich dasselbe wiederholt. Alle haben Mitleid mit ihm und helfen ihm auf den Weg zu seinem Ahnherrn, und der letzte, der Schiffer, findet sich bereit, ihn über das Meer zu seinem Herrn *Utnapištim* hinüberzufahren. Auf des Schiffers Befehl holt er sich eine oder vielleicht 120 Schiffsstangen, und dann fahren die beiden ab. Aber am dritten Tage gelangen sie zu den Wassern des Todes, die Fahrt wird sehr gefährlich, und der Schiffer warnt *Gilgameš* davor, die Wasser zu berühren. Doch langen sie unversehrt bei *Utnapištim* an. Dieser befiehlt dem *Gilgameš*, damit er das ‚Leben' finde, das er suche, sechs Tage und sieben Nächte nicht zu schlafen. Aber der fällt statt dessen alsbald in einen tiefen Schlaf. Das Weib des *Utnapištim* hat nun Mitleid mit ihm und tritt für ihn ein, und im Zusammenhang damit werden ihm dann, damit er ‚auf dem Wege, den er gekommen, in Wohlbehaltenheit (oder Richtigkeit) zurückkehre, durch das Tor, durch das er

hinausgegangen, zu seinem Lande zurückkehre', von *Utnapištim* sieben in Eile gebackene mystische Brote angeboten, die er aber allem Anscheine nach nicht ißt. Jedenfalls hören wir hiervon nichts, sondern statt dessen, daß *Gilgameš* über den ihm auflauernden Tod klagt. Hiernach findet eine Waschung statt, sein Leib erhält dadurch seine alte Schönheit wieder, und seine Kleidung wird wieder völlig rein oder durch neue ersetzt. Dann besteigen er und sein Begleiter das Schiff, um wieder heimzufahren, und stoßen auch schon ab. Schon wird er aber wieder zurückgerufen und holt sich jetzt auf *Utnapištims* Weisung aus dem Süßwasser ein Zaubermittel, das ihn glücklich nach Haus bringen soll. Damit fährt er endgültig zusammen mit dem Schiffer heim. Unterwegs raubt ihm jedoch eine Schlange das Zaubermittel, und nun geht ihm seine Hoffnung auf ‚Leben' verloren. Ohne dies gefunden zu haben, kommt er hierauf heim. Schließlich erscheint ihm durch Vermittelung des Gottes *Ea* der Schatten seines verstorbenen Freundes und Bruders.[1]

Eine Reise zu den Göttern, und aller Wahrscheinlichkeit nach, auch mit dem fernen Westen als Ziel, hat vor *Gilgameš*, dem Gottmenschen, der Göttersohn und Mensch *Adāpa*, Sohn des Gottes *Ea* und in dessen Stadt *Eridu* wohnhaft, gemacht. Einst fuhr er in seinem Schiffe auf dem Meere und fing Fische für seinen Herrn, den Gott *Ea*. Da blies der Südwind daher und tauchte ihn unter,[2] und zornentbrannt zerbrach dieser dafür dem Südwind einen Flügel. Nun wehte der Wind sieben Tage nicht mehr zum Lande hin. Infolge davon wird *Adāpa* vor den Himmelsgott *Anu* zitiert. Deshalb zieht er auf *Eas* Rat Trauerkleidung an. Im Tore *Anus*, so sagt ihm der Gott, wird er die zwei Götter *Tamūzu* und *Giszida* finden. Die würden ihn fragen, weshalb er Trauerkleidung trage. Denen solle er als Grund dafür angeben, daß die zwei Götter *Tamūzu* und *Giszida* aus seinem Lande verschwunden seien. Die beiden würden ihm dann durch ihre Fürsprache *Anu* freundlich stimmen. Man werde ihm — so fährt *Ea* fort — bei *Anu* ‚Speise' — oder ‚Brot' — ‚des Todes' und ‚Wasser des Todes' reichen; das solle er nicht genießen. Dagegen solle er sich mit ihm dort gereichter Kleidung bekleiden und sich mit ihm gereichter ‚Salbe salben'. *Adāpa* wird dann von Dienern *Anus* zu diesem hingebracht, trifft in dessen Tor die zwei Götter, die ihn so fragen, wie *Ea* es vorausgesagt, und er handelt nun nach

[1] S. Jensen in *Keilinschriftliche Bibliothek* VI, I, 174 ff., Jensen, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur* I, 19 ff., Ungnad und Greszmann, *Das Gilgamesch-Epos*, 33 ff.

[2] Zu *uštamṣil* s. auch *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* XXXII, Pl. IV, 8 f.: *agū tāmatu* (die Flut, das Meer) *šuruppā u-šam-ṣ*[*i-il*(?)] (ließ er den Schüttelfrost ...) im Parallelismus mit *iskip labartu šadā uš-te-l*[*i*] (er stieß das *labartu*-Fieber zurück, ließ es auf den Berg hinaufg[ehn]).

Eas Rat. *Anu* wird durch die Fürsprache der zwei Götter freundlich gestimmt, ja mehr als das: er läßt ihm, im Widerspruch mit *Eas* Ankündigung, ‚Speise' — oder ‚Brot' — ‚des Lebens' und ‚Wasser des Lebens' reichen. Aber *Adāpa*, der das nach *Eas* Warnung für ‚Speise' — oder ‚Brot' — und ‚Wasser des Todes' halten muß, weigert sich, es zu genießen, und verscherzt so das ihm zugedachte ewige Leben. Indes mit ihm dargereichter Kleidung bekleidet und mit ihm dargereichter ‚Salbe salbt er sich'. Darnach wird er zu seiner Erde zurückgebracht.[1]

Eine Geschichte, in vielen Stücken ganz ähnlich der vorher erzählten von *Gilgameš*. Denn es fallen als Gleichläufigkeiten, und zwar in wesentlich gleicher Ordnung auf: Der Frevel des *Adāpa*, begangen durch Zerbrechen des Flügels des Südwinds, d. h. also des ‚Südwindvogels' und der Frevel *Gilgameš*s, begangen durch Tötung des ‚Himmelsstiers';

dabei durch jenen der Gott *Anu* in Zorn gebracht, durch diesen, ohne daß freilich der uns erhaltene Text davon weiß, derselbe Gott *Anu*,[2] da ja der Stier ein Geschöpf *Anus* ist;

die — vorgeschützte — Trauer um die verschwundenen, d. h. ‚gestorbenen' Götter und die — wirkliche — Trauer um den gestorbenen Freund;

die Warnung des Gottes *Ea* vor dem Genuß von ‚Speise' — oder ‚Brot' — ‚des Todes' und ‚Wasser des Todes' bei *Anu* und die Warnung des Schiffers vor der Berührung des ‚Wassers des Todes' vor dem Gestade des *Utnapištim*;

die Reise zu dem Gotte *Anu* im Himmel und damit zu den Göttern, dabei dorthin, wo ‚gestorbene' Götter sich befinden, also doch wohl nach dem fernen Westen, und die Reise zu dem vergöttlichten *Utnapištim*, wohl bei den Göttern, und wohl ohne Frage nach dem fernen Westen;

(daß *Adāpa* von Dienern *Anus* zu diesem gebracht, *Gilgameš* von einem Diener *Utnapištims* zu diesem hingebracht wird;)

daß *Adāpa* die verschwundenen, d. h. ‚gestorbenen' Götter *Tamūzu* und *Giszida* sieht, und daß *Gilgameš* seinen gestorbenen Freund und Bruder *Engidu* als Schatten sieht;

---

[1] S. Jensen in *Keilinschriftliche Bibliothek* VI, 1, 92 ff. und Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, 964 ff.

[2] Diesem Zorn würden in der Odyssee der des Helios und der des Zeus über die Tötung der Rinder des Helios entsprechen, da diese auf den ‚Himmelsstier' im *Gilgameš*-Epos zurückgehen. Für die Odyssee ist bekanntlich die Tötung der Rinder des Helios an dem nachfolgenden Unglück des Odysseus schuld. Vermutlich stammt auch das aus der Ursage, zwischen der und der griechischen eine ältere Gestalt der südisraelitischen steht. S. meine *Leitsätze und Tabellen zu einem Kolleg über ‚Die babylonisch-palästinensischen Ursprünge der griechischen Heldensagen'* (1912/13; als Manuskript gedruckt), speziell S. 5.

die Frage der Götter *Tamūzu* und *Giszida* nach dem Grunde von *Adāpa*s Trauerkleidung, seine Antwort und ihr Eintreten für *Adāpa* vor *Anu* und die Frage der *Sidūri* und des Schiffers nach dem Grunde von *Gilgameš*s Trauer, seine Antwort, ihr Mitleid mit ihm und das Eintreten von *Utnapištim*s Gattin bei diesem für *Gilgameš*;

die Darbietung von ‚Speise' (‚Brot') und ‚Wasser des Lebens', daß *Adāpa* sie für ‚Speise' (‚Brot') und ‚Wasser des Todes' hält und nicht davon genießt, und das vermutliche Nichtberühren der Wasser des Todes und die Darbietung der Brote, von denen *Gilgameš* anscheinend nicht ißt, und daß er danach von dem ihm auflauernden Tode spricht;

daß *Adāpa* das ihm zugedachte (ewige) Leben verscherzt, und daß *Gilgameš* das (ewige) Leben, das er sucht, wenigstens anscheinend durch eigene Schuld verscherzt;

das Darreichen von Kleidung an *Adāpa* und das Darreichen von Kleidung an *Gilgameš*;

die ‚Salbung' *Adāpa*s und die Waschung *Gilgameš*s;

die Rückkehr *Adāpa*s alsbald darnach und die erste Abfahrt *Gilgameš*s von dem Gestade des *Utnapištim* alsbald darnach.

Diese Gleichläufigkeiten werden nun noch um zwei bemerkenswerte vermehrt, die nicht unmittelbar zu erkennen sind: Als Parallelen zeigen sich die Verletzung des anblasenden Südwindvogels und die Tötung des ‚Himmelsstiers'. Der Südwindvogel, bezw. Südwind heißt im *Adāpa*-Mythus *šūtu*; ein anderes Wort für diesen Wind ist *alū*; *alū* ist aber zugleich das babylonisch-assyrische Wort für den ‚Himmelsstier'! Und dieser ‚Himmelsstier' verteidigt sich im Kampfe gegen ihn mit seinem Anblasen! Daß es auch eine Dämonengattung des Namens *alū* gibt, daß diese zum mindesten möglicherweise Luft- und Windwesen sind, daß ein und dieselben Dämonen, die auch als von dem Himmelsgotte *Anu* erzeugt gelten, als Winde und als Stiere bezeichnet werden,[1] und daß der *alū* genannte ‚Himmelsstier' wegen des erwähnten Anblasens recht wohl nicht nur mit dem *alū* genannten Dämon, sondern auch mit dem *alū* genannten Winde im Grunde identisch sein könnte, mag nur nebenbei erwähnt werden.

Und eine wichtigere Parallele der Art: *Tamūzu*, um den und wegen dessen Verschwinden *Adāpa* zu trauern vorgibt, soll dem *Engidu* entsprechen, um den *Gilgameš* trauert. Nun aber ist jener ein Hirte, ebenso wie dieser wenigstens zuerst einer war. Und jener ist ein Sohn *Ea*s, der Name des anderen, *Engidu*, ursprünglich *Enkidu*, läßt aber jedenfalls eine Deutung

[1] *Cuneiform Texts* XVI, 12, 4 und 23; 13, 66 und 2ff. rechts; 14, 15.

,Von *Enki*', d. i. ,*Ea*', ,geschaffen', ,gezeugt' durchaus zu.[1] Ja, wie *Engidu* ein Bruder und Stadtgenosse *Gilgameš*s ist, so ist *Tamūzu* so gut wie *Adāpa* ein Sohn des *Ea* (s. o.), also ein Bruder des *Adāpa*, und so gut wie dieser in *Eridu* zu Hause,[2] also ein Stadtgenosse des *Adāpa*. Wie somit *Gilgameš* in *Engidu*, so sieht *Adāpa* in *Tamūzu* seinen gestorbenen Bruder und Stadtgenossen wieder.

Alle diese Gleichläufigkeiten müssen völlig genügen, um eine innere Verwandtschaft zwischen dem *Adāpa*-Mythus und dem in Rede stehenden Stück des *Gilgameš*-Epos zu sichern.

Ebenso enge Beziehungen bestehen nun zwischen jenem und dem babylonischen Sintflutmythus[3] und weiter zwischen diesem und dem babylonischen Schöpfungsmythus mit dem Kampfe des Gottes *Marduk* gegen *Tiāmat*, das personifizierte Meer.[4] Aber der uns zugemessene Raum macht es ebenso unmöglich, hier auf diese Beziehungen einzugehen wie auf anscheinende Beziehungen zwischen dem siegreichen Kampf *Marduk*s, des Stadtgottes von Babylon, gegen *Tiāmat*, das Meer, sowie ihren Buhlen *Kingu* und dem siegreichen Kampfe Babylons gegen *Kingi*, Südbabylonien, am Meere. Und ebensowenig läßt sich hier die wichtige Frage erörtern, wie das Verwandtschafts- und eventuelle Abhängigkeitsverhältnis zwischen den genannten Mythen zu denken ist. Wir können hier nur das Ergebnis eingehender Erwägungen niederlegen: Eine Sage wie der Schöpfungsmythus mit dem *Tiāmat*-Kampf liegt dem Sintflutmythus zugrunde, eine wie dieser dem *Adāpa*-Mythus[5] und eine mit diesem nächstverwandte dem zweiten Teil des *Gilgameš*-Epos.

[1] Der Babylonier scheint an eine solche Etymologie gedacht zu haben, wenn in der Esther-Legende *Engidu* durch Mardachai ersetzt ist. Denn dieser Name ist ja von dem Namen *Marduk* für den großen Sohn *Ea*s abgeleitet. Eine andere Frage ist es, ob der Name *Enkidu-Engidu* nicht eigentlich ,Herr (*En*) des unbebauten Landes (sumerisch *ki*(ī)*du* = assyrisch-babylonischem *kīdu*)' bedeutet. *Enkidu-Engidu* ist ja zuerst ein Hirte, ein *nāḳidu*, und wohnt zuerst in der Steppe. Das Gottesdeterminativ vor seinem Namen, das kaum zu dem ganzen Namen gehört, spricht aber gegen eine solche Deutung durch die Assyro-Babylonier.

[2] *Western Asia Inscriptions* IV[2], 15*, 52f. und 64f.

[3] S. zum babylonischen Sintflutmythus Jensen in *Keilinschriftliche Bibliothek* VI, I, 228ff. und Ungnad und Greszmann, *Das Gilgamesch-Epos*, 52ff., und vgl. zu den oben erwähnten Beziehungen schon Zimmern in *Zeitschrift für Assyriologie* XIV, 277 Anm., sowie Jensen a. a. O. 276 und in s. *Gilgamesch-Epos* I, 40f., 75f. und 121f.

[4] S. zum babylonischen Schöpfungsmythus Jensen a. o., zuerst a. O. 2ff. und L. W. King, *The seven Tablets of Creation* I, 2ff. und II, Taf. Iff., und vgl. zu den eben erwähnten Beziehungen Andeutungen bei Jensen a. o., zuerst a. O. 563f., Zimmern, *Keilinschriften und das Alte Testament*[3], 495 Anm. und Jensen a. o., zuletzt a. O. 119.

[5] Es sei hier nur angedeutet, daß zu diesen Mythen in gewissen Beziehungen auch der Kampf *Marduk*s gegen den Sturmvogelgott *Zū* gehört, der — vgl. *Kingu* im Schöpfungsmythus — die Schicksalstafeln raubt, dem — vgl. den *Adāpa*-Mythus — der Flügel zerbrochen und dem — vgl. den Schöpfungsmythus — von *Marduk* das Schädeldach zerschlagen

Und somit wäre, so scheint es, der zweite Teil des *Gilgameš*-Epos oder doch ein guter Teil davon ein Fremdkörper darin und gehörte ursprünglich nicht mit dem ersten Teil zusammen.

Wäre das sicher, so bedeutete das aber anscheinend nichts mehr und nichts weniger als eine Katastrophe für eine der Idee nach auf H. RAWLINSON zurückgehende und von mir ausgebaute Theorie, an der ich allen geräuschvoll dagegen erhobenen Stimmen zum Trotz bisher völlig unentwegt festhalten mußte. Die Theorie nämlich, daß das *Gilgameš*-Epos als ein einheitliches Ganzes geradeswegs vom Himmel abgelesen sei und Ereignisse am Himmel im Laufe eines Jahres, vor allem heliakische Sternaufgänge, widerspiegele. Aber daß ich damit Recht habe, das läßt sich doch nun einmal heute mit dem besten Willen nicht mehr gut bestreiten: Im ersten Teil des Epos befindet sich *Gilgameš* vor allem in seiner Stadt Erech, der Stadt des Gottes *Anu*, beim Euphrat. Währenddessen wird der Hirte *Engidu* geschaffen, der Doppelgänger des *Tamūzu* im verwandten *Adāpa*-Mythus (o. S. 75 f.); dann tritt ein Jäger auf und verläßt hierauf Erech, um sich in die Steppe, vermutlich im Westen von Babylonien, hinauszubegeben; darnach wird ein Kampf, und zwar gegen *Ḫumbaba*, höchstwahrscheinlich in Elam, östlich von Babylonien, geplant, und deshalb begibt sich *Gilgameš* mit seinem Freunde *Engidu* zu seiner Göttin *Ninsun*, wohl um sich bei ihr Rats zu holen; sodann kommt der Zug gegen *Ḫumbaba* zur Ausführung, und im Verlauf der Unternehmung wird mit hoher Wahrscheinlichkeit *Ištar*, die Stadtgöttin von Erech, genannt *Irnini*, aus Elam nach Erech zurückgeholt, und später schießt die Göttin *Ištar*, genannt *Ištar*, mit ihrem Bogen einen Brandpfeil ab. Darnach stirbt der Hirte *Engidu*, der Doppelgänger des *Tamūzu*.[1] Nach *Cuneiform Texts*, XXXIII, 2. 40 ff. und

wird. S. JENSEN in *Keilinschriftliche Bibliothek* VI, I, 46 ff., L. W. KING, *The seven Tablets of Creation* I, 217, Z. 6 und JENSEN a. a. O. VI, II, 108 f., 15.

[1] S. JENSEN in *Keilinschriftliche Bibliothek* VI, I, 116 ff., JENSEN, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur* I, 2 ff., UNGNAD und GRESZMANN, *Das Gilgamesch-Epos*, 6 ff.; und neuerdings L. W. KING, *Catalogue*, Supplement, Nr. 56 sowie dazu denselben in *Proceedings of the Society of Biblical Archæology* XXXVI, 64 ff. Aus diesem neuen Text geht nunmehr wohl hervor, daß der Zug gegen *Ḫumbaba* zu den Gattinnen (*ḫīrāti*), falls nicht zu der Gattin hin unternommen wird, in Übereinstimmung mit meinem Nachweis a. o. Z. 1 f. in dieser Anmerkung und a. o. S. 74, Anm. 2, daß diesem Zuge in der israelitischen und der griechischen Tochtersage ein Zug zur Befreiung der Gattin oder der Gattinnen oder daraus Entwickeltes entspricht. Zum Verhältnis der aus Elam zurückgeführten Göttin *Ištar-Irnini* zu den Gattinnen oder der Gattin vgl. einstweilen *Cuneiform Texts* XXI, 20, Fach 9 ff. usw.; und zu *ḫīrāti* — trotz des *ā* — als Singular (wegen der Prosodie?) vielleicht *Proceedings of the Society of Biblical Archæology* XXXI, Pl. VI, 12 (wo übrigens *ḫīra(ā)ti*, und dann auch an unserer Stelle, mit EHELOLF vielleicht geradezu Name der *Ištar*) und *aššātu* = ‚Weib' für *aššatu* K 4645 (*Cuneiform Texts* XIX, 40) sowie anderes.

anderen Texten aber gingen in Zeiten vor Chr., die für uns in Betracht kommen, nacheinander folgende Gestirne heliakisch auf: Als vorderstes einer bestimmten Klasse von Gestirnen, der *Anu*-Gestirne, die ‚Schwalbe', das Gestirn des Euphrat,[1] der ‚Mietling', das des Hirten *Tamūzu*, unser ‚Widder', der ‚Hahn', das Gestirn des *Lugalbanda*, des Gemahls der Göttin *Ninsun*, unser Procyon(?), der ‚Bogen', das der elamitischen *Ištar*, und nebenbei ein Gestirn von Elam,[2] die ‚Ähre', irgendwie mit einem zweiten Bogengestirn identisch,[3] unsre Spica; und darnach ging der Mietling, das Gestirn des Hirten *Tamūzu*, anthelisch unter.[4] Zwischen dem heliakischen Aufgang dieses Gestirns aber und dem des ‚Hahns' ging der ‚Pfeil', das Gestirn des Jagdgottes *Nin-ib* (d. i. *Nami(u)rtu* und = Nimrod?), nebenbei ein Gestirn des Westlandes, unser Sirius, heliakisch unter, d. h. verschwand im Westen in den Sonnenstrahlen.[5] Und diese Gestirne sind insgesamt einer Art, nämlich alle *Anu*-Gestirne, stehen alle im ‚*Anu*-Wege' oder ‚Wege der *Anu*-Gestirne',[6] in der *Anu*-Zone[7] des Himmels. Auf eine Erörterung anderer hierher gehöriger Beziehungen zwischen Gestirnen — vor allem dem ‚Himmelsstier' oder ‚Stier des *Anu*', auch einem *Anu*-Gestirn, unserem ‚Stier' — und dem ersten Teil des Epos muß ich wegen Platzmangels verzichten.

---

[1] *Western Asia Inscriptions* II, 51, 59 l. Also der Euphrat im Epos zum Euphratgestirn am Himmel. Nach *Cuneiform Texts* XXXIII, 4, 7 ging nun gleichzeitig mit diesem Gestirn oder vielmehr wohl als identisch mit ihm (s. Kugler a. n. a. O. 162 f.) das *IM-SIS*-Gestirn auf, d. i. das *Imbaru*- oder auch *Marratu*-, bezw. *Murrēru*-, ‚Regenbogen'-Gestirn. Da Erech die ‚Regenbogen'-Stadt ist, mag dies Gestirn das von Erech sein, ihm also Erech im Epos entsprechen. Indes gehört nach Pl. 2, 33 a. a. O. ein *Murrēru*- und ‚Regenbogen'-, also doch wohl dasselbe Gestirn zu den *Enlil*-Gestirnen, der *Anu*-Stadt Erech müßte aber anscheinend ein *Anu*-Gestirn entsprechen. (Zu *Murrēru* s. *Cuneiform Texts* XIV, 49: Mitte r.: *mašku murrēri* = ‚Regenbogenhaut', also ‚iris'.) An der Stelle andrerseits, wo auch, und besser, ein Erech-Gestirn am Platze wäre, steht am Himmel bemerkenswerterweise als ein *Anu*-Gestirn das Babylon-Gestirn *DIL-GAN* (*Ikū*) (s. *Cuneiform Texts* XXXIII, 2, 40ff.), zwischen dem Euphrat und dem Tigris-Gestirn (durchschnitten von der Ekliptik als Gestirn der Stadt des Jupiter-Planeten *Marduk*, des Herrn der Ekliptik?). S. den Nachtrag auf S. 86.

[2] S. Kugler, *Sternkunde*, Ergänzungen zu I und II, S. 202.

[3] S. R. C. Thompson, *Reports of the Magicians*, Nr. 118, Nr. 153 und Nr. 230.

[4] *Cuneiform Texts* XXXIII, 2, 10f. und 5, 23f.

[5] Zu den Identifizierungen der oben genannten Gestirne s. zuletzt Kugler a. a. O. 216 ff.

[6] S. Thureau-Dangin in *Revue d'Assyriologie* X, 222.

[7] Die in der Nähe des Himmelsäquators stehenden Gestirne sind nach babylonisch-assyrischer Vorstellung *Anu*-Gestirne, die nördlich von ihnen *Enlil*-, die südlich davon *Ea*-Gestirne. S. Kugler, a. a. O. 50ff., Kopff bei Bezold (und Kopff), *Zenit- und Äquatorialgestirne*, 6ff.; aber auch schon Jensen in *Keilinschriftliche Bibliothek*, VI, I, 347: ‚Süd-, Aequatorial- oder Ekliptikal- und Nordsterne?'. Zugrunde liegt dieser Verteilung der Gestirne wohl die geographische Lage der Städte des *Ea*, *Anu* und *Enlil* zueinander: *Eridu* im Süden, *Nippur* im Norden, zwischen beiden Erech.

Im zweiten Teil des Epos andrerseits (s. o. S. 72f.) verläßt *Gilgameš* nach dem Tode seines Freundes und Bruders *Engidu* (vgl. o. S. 77) Erech, begibt sich allem Anscheine nach zum fernen Westen hin, trifft, wohl sicher im *Amurru*-Lande, dem Libanon-Antilibanon-Gebiete, im Westen, ein Skorpionmenschenpaar, danach am Meere die Göttin *Sidūri* und fährt sodann auf einem Schiff über das Meer. Nach *Cuneiform Texts* XXXIII, 3, 28ff. und 5, 23ff. aber gingen in Zeiten vor Chr., die für uns in Betracht kommen, später als die oben (S. 78) genannten Gestirne nacheinander heliakisch auf: der ‚tolle' oder ‚tollende Hund' des (?) *Azag-sud*, das Gestirn des Gottes *Amurru*, des Westlandgottes,[1] dessen heliakischer Aufgang nach dem anthelischen Untergang des ‚Mietlings' (vgl. o. S. 78) erfolgte, der ‚Skorpion', das Gestirn der, *Šurpu*, Tafel II, 171 unmittelbar vor *Šidūri* = *Sidūri* genannten. Göttin *Išḫara* der *Tiāmat* oder des Meeres,[2] unser ‚Skorpion', und das ‚Schiff' oder genauer, wenigstens anscheinend, ‚Sturmflutschiff',[3] und diese Gestirne sind nicht *Anu*-, sondern alle drei Gestirne des Wassergottes *Ea* und stehen dabei alle drei, das erste vornean, das letzte am Ende, in einem nördlichen Ringstück der *Ea*-Gestirne.[4] Und dann kommt *Gilgameš* nach Erech zurück, der Stadt des *Anu*, und begibt sich schließlich zum Gotte *Ea* hin, und nun erscheint ihm auf dessen Verwendung, doch wohl auf dem Grabe und darum in der *Anu*-Stadt Erech beim Euphrat, der Schatten seines verstorbenen Bruders und Freundes *Engidu*, des Doppelgängers des *Tamūzu* (s. o. S. 75f.). Nach dem heliakischen Aufgang des ‚Sturmflutschiffes' aber erschien wieder die ‚Schwalbe'. das Gestirn des Euphrat, ein *Anu*-Gestirn (s. o. S. 78), darnach der ‚Fisch des *Ea*', das vorderste der *Ea*-Gestirne, der südliche Teil unseres ‚südlichen Fisches' mit dem Fomalhaut,[5] sodann wieder der ‚Mietling', das Gestirn des *Tamūzu*, des Doppelgängers des *Engidu*, ein *Anu*-Gestirn! (s. o. S. 77 f.).

Geschehnisse während *Gilgameš*s Aufenthalt in der *Anu*-Stadt Erech im ersten Teil des *Gilgameš*-Epos entsprechen also Geschehnissen mit und in der Hauptsache heliakischen Aufgängen von *Anu*-Gestirnen, *Gilgameš*s Reise zum Meere und übers Meer hin im zweiten Teil des Epos solchen

[1] *Western Asia Inscriptions* V, 46, 33 a b.

[2] *Cuneiform Texts* XXVI, 40, 5ff. links; 42, 9ff. links.

[3] S. *Cuneiform Texts* XII, 11, 25f. links sowie K 191 usw. Kol. I, 4 bei Küchler, *Beiträge zur babylonischen Religion* und dazu Küchler (und Jensen) a. a. O. 69f. Nach *Cuneiform Texts* XII, 46, 22f. + 50, 3f. links ist aber, wie das Ideogramm für ‚Schiff', so das für ein ‚Sturmflutschiff' zugleich — und eigentlich? — das für einen Behälter für Rauschtrank etwa einen ‚Kübel' oder ‚Bottich' (s. schon Meissner in *GGA* 1904, S. 741).

[4] S. Kugler a. a. O. 223.

[5] S. Kugler a. a. O. 171ff. und 221.

von Gestirnen des Wassergottes *Ea*, und mit diesen Phänomenen an zwei Gestirnklassen in der Hauptsache gleichzeitig erfolgt die Wanderung der Sonne auf dem Wege der *Anu*- und danach der *Ea*-Gestirne hin im Laufe eines Jahres.[1] Unterbrochen wird nun aber *Gilgameš*s Aufenthalt in Erech durch seinen Zug gegen *Ḫumbaba*, mit höchster Wahrscheinlichkeit nach Elam. Und dieser *Ḫumbaba* ist von dem Gotte *Enlil* ‚zur Furcht, oder zu etwas Furchtbarem für die Menschen bestimmt',[2] ist also ein Diener *Enlils*. Der Lauf der Sonne aber durch die *Anu*-Gestirne andererseits wird unterbrochen durch ihre Wanderung durch *Enlil*-Gestirne (s. o. S. 78, Anm. 7). Und darum ergibt sich mit höchster Wahrscheinlichkeit eine Beziehung zwischen *Ḫumbaba*, dem *dā(a)pinu*,[2] d. i. ‚Furchtbaren' oder ‚Gewaltigen', mit gewaltiger Stimme,[2] dem Diener *Enlils*, einerseits und einem Stern oder Gestirn, genannt *Dāpinu* oder *Ūmu*[3]*-dāpinu*, sowie dem ‚Löwen', unserem ‚Löwen',[4] einem *Enlil*-Gestirn, oder einem Teil von jenem, andrerseits, einerlei, ob[5] *Dāpinu* oder *Ūmu-dāpinu* nur den Planeten Jupiter, den vornehmsten *Enlil*-Stern,[6] und dann im ‚Löwen' stehend oder gleichzeitig mit ihm heliakisch aufgehend, bezeichnet oder auch etwa ein vorderes Stück vom Löwen. Leider fehlt es durchaus an Raum, um dies hier nach Gebühr ausführlich zu erörtern.[7]

Wie dem auch sei, das Vorstehende zeigt völlig klar, daß in der Tat ganz enge Beziehungen zwischen dem jährlichen Sonnenlauf, dem Sternenhimmel und dem *Gilgameš*-Epos bestehen. Es ist überflüssig, noch ausdrücklich hervorzuheben, wie meinen Ausführungen hierüber in meinem *Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, S. 81 ff., sowohl, was Einzelheiten, wie auch, was die Theorie als Ganzes anbetrifft, durch mittlerweile neu veröffentlichte Texte, namentlich *Cuneiform Texts* XXXIII, 1 ff., eine völlig ungeahnte und s. Z. nicht zu ahnende Bestätigung zuteil geworden ist. Daß sich Einzelheiten etwas verschoben haben, berührt die Hauptsache natürlich in keiner Weise.

Wenn dann aber der zweite Teil des Epos für sich allein, ohne den ersten Teil, von einem Mythus abzustammen scheint, der anscheinend zu Himmel und

---

[1] S. zu diesen Wegen o. S. 78, Anm. 7.

[2] *Keilinschriftliche Bibliothek* VI, I, 148 f., 17 und 156 f. Kol. V; Ungnad und Greszmann, *Das Gilgamesch-Epos*, 24 und 17.

[3] *Ūmu* bezeichnet ein Glanz- und Sturmwesen, steht dabei einem Löwen nahe.

[4] Der Löwe, ein Brüller, heißt gleichfalls *dāpinu*.

[5] Mit Kugler a. a. O. 204 f.

[6] *Cuneiform Texts* XXXIII, 2, 37 ff.

[7] Dabei müssen wir leider auch völlig auf Erörterungen über den Dämon *Ḫumma-Ḫumba* (falls nicht *Lumma-Lumba*) in *Nippur*, der *Enlil*-Stadt, über *Latarak* und *Etalak*, den Türwächter und *ug*, d. i. wohl *ūmu* oder ‚Löwen, von Elam' verzichten.

Sternen keine Beziehungen hat (s. o. S. 73 ff.), so wird, das müssen wir wohl folgern, nunmehr der Schluß nahegelegt, daß das Epos nicht vom Himmel abgelesen sein kann, vielmehr, da es gleichwohl engste Beziehungen zum Himmel hat, an diesen versetzt sein muß.

Ja, falls der Mythus, falls die Mythen, die wir nach dem o. S. 76 ohne eine Begründung Ausgesprochenen als Vorstufen des zweiten Teils des *Gilgameš*-Epos betrachten müssen, der Beziehungen zum Himmel wirklich bar wären. Das ist nun aber ohne jede Frage nicht der Fall. Ich habe bereits in meiner *Kosmologie der Babylonier*[1] feststellen dürfen, daß jedenfalls drei Helfer, bezw. Helferklassen der *Tiāmat*, des Meeres, im *Tiāmat*-Kampfe, nämlich der ‚Skorpionmensch', der ‚Zickleinfisch' und ein ‚Fischmensch' oder eine Mehrheit solcher Geschöpfe, und wohl auch ein *Kusarikku*-Tier oder eine Mehrheit solcher Geschöpfe als ‚Skorpion' (unser ‚Skorpion'), ‚Zickleinfisch' (unser ‚Steinbock'), ein ‚Fisch' (einer unsrer ‚Fische') und ein *Kusarikku* am babylonischen Sternhimmel stehn. Daß diese Ansicht vollauf berechtigt war, wird jetzt ebenfalls über jeden Zweifel erhoben: Die Helfer der *Tiāmat*, des Meeres, außer *Kingu*, ihrem Buhlen, sind nach dem Schöpfungsepos[2] — in dieser Reihenfolge genannt — allerlei Schlangen, ein oder mehrere Exemplare von *Laḫāmu*-Göttern, von ‚großen Tagen' (Glanz- und Sturmwesen), von ‚tollen' oder ‚tollenden Hunden', von ‚Skorpionmenschen', von anderen ‚Tagen', von ‚Fischmenschen' und von *Kusarikku*-Tieren. Diese bezwang *Marduk*, derselbe, der nach anderen Texten auch einen ‚Zickleinfisch' bezwungen haben dürfte.[3] Nun aber werden in *Cuneiform Texts* XXXIII, 3, 19 ff. als einer bestimmten Kategorie von Gestirnen angehörig hintereinander genannt: der ‚Fisch des *Ea*' (s. o. S. 79), *Nabū* und *Šarru*, gemäß *Western Asia Inscriptions* V, 46, 29 f. Götter des ‚Schlangen'gestirns, wohl unserer ‚Wasserschlange',[4] das Gestirn *Numušda*, dem Wettergotte *Adad* gehörig, als dem ‚Lärmer',[5] der ‚tolle' oder ‚tollende Hund', der ‚Skorpion', unser ‚Skorpion', und der ‚Zickleinfisch', der hintere Teil unseres ‚Steinbocks',[6] nach dem der oben an erster Stelle in unsrer Reihe genannte

---

[1] S. 315, 495 und 499.

[2] Jensen in *Keilinschriftliche Bibliothek* VI, I, 6 f., Z. 10 ff. usw. und L. W. King, *The seven Tablets of Creation* I, 16, 114 ff. usw.

[3] *Keilinschriftliche Bibliothek* III, 142 f., 13 und 144 f., 50 ff., Zimmern, *Ritualtafeln*, Nr. 50, Kol. I, 3 f. und Craig, *Religious Texts* I, 56, 5 f.

[4] Vgl. u. S. 84. Nach Kugler a. a. O. 222 f. = β und α Centauri, somit, falls diese Identifizierung richtig, von den Griechen zu einem Nachbargestirn gerechnet.

[5] *Western Asia Inscriptions* V, 46, 44 l.

[6] Zu den Identifizierungen dieser Gestirne s. zuletzt Kugler a. a. O. 221 ff., 10 und 69 und bereits Jensen, *Kosmologie*, 73 ff.

‚Fisch des *Ea*' aufging, und alle diese Gestirne sind Gestirne des Wassergottes *Ea*! Und ein Gestirn, bezeichnet als *Kusarikku*,[1] steht jedenfalls nicht weit von dem zu jenen Gestirnen gehörigen Skorpion.[2]

Also besteht zweifellos zwischen *Tiāmat*-Kampf und Sternenhimmel ein ganz eigenartiger Zusammenhang, einerlei, ob die genannten Helfer der *Tiāmat* vom Himmel stammen oder etwa aus dem Mythus an ihn versetzt sind. Und nun zeigt sich eine noch bemerkenswertere Tatsache: Dem *Tiāmat*-Kampf soll ein Stück des *Gilgameš*-Epos entsprechen (s. o. S. 76). Diesem Stück entspricht aber eine Gegend des Sternenhimmels, die wieder großenteils mit dem *Tiāmat*-Kampf korrespondiert, nämlich ein Gebiet am Himmel zwischen dem ‚tollen' oder ‚tollenden Hund' des (?) Azag-sud = *Amurru* und dem ‚Mietling' = unserem ‚Widder', mit diesen selbst, ja in beiden Mythen steht dem ‚Skorpion' am Himmel ein ‚Skorpionmensch' gegenüber (s. o. S. 79 und 81). Das kann natürlich kein Zufall sein und scheint mit einiger Notwendigkeit zu dem Schlusse zu führen, daß sich eine ursprüngliche Verbindung zwischen Himmel und *Tiāmat*-Kampf — über Sintflut- und *Adāpa*-Mythus hinweg — bis zum *Gilgameš*-Epos hin erhalten hat.

Eine ursprüngliche Verbindung zwischen Himmel und gerade *Tiāmat*-Kampf bis zum *Gilgameš*-Epos und nicht umgekehrt, falls eben der *Tiāmat*-Kampf gegenüber dem entsprechenden Stück des *Gilgameš*-Epos das Ältere ist (s. o. S. 76). Das würde aber voraussetzen, daß auch zwischen der Sintflutgeschichte und der *Adāpa*-Geschichte einerseits und dem Sternenhimmel andererseits eine Verbindung bestanden hat. Eine solche, obwohl eigentlich mit Händen greifbar, scheint nun zwar für Babylonien nicht alsbald nachweisbar. Aber da springt Indien helfend ein. Bekannt ist die indische Sintflutgeschichte, die man auf die babylonische zurückgeführt hat: *Manu*, dem ersten Menschen, sagt ein Fisch, dem er das Leben geschenkt hat, eine große Flut vorher und rettet ihn, indem er ein Schiff mit ihm darin an seinem Horn über die Wasser der großen Flut zieht und auf den Himalaja bringt. Alle Menschen gehen in der Flut zugrunde, bis auf *Manu*, dem dann ein Weib entsteht, und der nun mit ihr die Menschheit zeugt. Eine anscheinende Verquickung von Schöpfungs- und Sintflutmythus, die wir übrigens ähnlich, aber als fraglos unabhängig von dieser, in der griechischen und, als ebenso unabhängig, andersartig in der nordischen Sage[3] wiederfinden. Bemerkenswerter ist aber nun der gehörnte Fisch. Denn der erinnert an den

[1] S. *Cuneiform Texts* XV, 42 unten, 12 f.

[2] Virolleaud, *Astrologie*, Sin, Nr. XIII, 18 ff.

[3] In der nordischen Sage sind Stoffe miteinander vereinigt, die über Griechenland und Israel auf Babylonien zurückgehen. Vgl. vorläufig meine o. S. 74, Anm. 2 gen. *Tabellen*, S. 47 f.

‚Zickleinfisch‘ des mit dem babylonischen Sintflutmythus verwandten babylonischen Schöpfungsmythus und an den ‚Zickleinfisch‘ am Himmel in der Gegend, die zu dem entsprechenden Stück der *Gilgameš*-Sage gehört (s. o. S. 81), den ‚Zickleinfisch‘, der in unserem ‚Steinbockfisch‘ am Himmel fortlebt. Ja mehr noch: Der gehörnte Fisch zieht das Schiff, welchem im *Gilgameš*-Epos das Schiff entsprechen muß, in dem *Gilgameš* zu *Utnapištim* fährt (s. o. S. 76). Dieses Schiff steht nun aber am Himmel als das ‚Schiff‘, ja das ‚Sturmflutschiff‘, und neben dem ‚Zickleinfisch‘,[1] entspricht mit ihm zusammen unserem ‚Steinbockfisch‘![2] Und so können wir dem Anscheine nach schon aus der indischen Sintflutsage, weil einer Tochter der babylonischen, entnehmen, daß auch dieser die ursprüngliche Verbindung zwischen Himmel und *Tiāmat*-Kampf nicht abhanden gekommen ist.[3]

Somit entspräche dem ‚Sturmflutschiff‘ am Ende der Reihe der *Ea*-Gestirne auch das Schiff des Sintfluthelden *Utnapištim*. Damit leuchtet aber alsbald ein neues helles Licht auf: In der babylonischen Sintfluterzählung innerhalb des *Gilgameš*-Epos heißt es, daß der Gott *Ea* dem *Utnapištim* befiehlt, ein Schiff zu bauen — das ihn nachher in der Sturmflut retten soll —, daß dieses Schiff dann gebaut wird, daß *Utnapištim* es dem Schiffer *P(B)uzur Amurri* (d. i. ‚Geborgener(?) des Gottes *Amurru*‘) übergibt, daß hierauf der Wettergott *Adad* donnert, die Götter *Nabū* und *Šarru* vorangehn, daß die ‚Vertreter‘ oder ‚Fürsprecher‘,[4] d. h. doch wohl diese zwei Götter *Nabū* und *Šarru*, oder daß sie als ‚Vertreter‘ oder ‚Fürsprecher‘ über Berg und Land gehn, daß danach der Gott *Nin-ib* (d. i. *Nami(u)rtu* und = Nimrod?) vielleicht das ‚Staubecken fließen‘ läßt, daß später die Götterherrin über den Untergang der von ihr geborenen Menschen klagt, daß endlich nach Beendigung der Sintflut der Gott *Ea* für die in dem Sintflutschiff Geretteten bei dem Gotte *Enlil* eintritt, und daß nun *Utnapištim*

[1] *Cuneiform Texts* XXXIII, 3, 34 und *Western Asia Inscriptions* V, 46, 38 l.

[2] Kugler a. a. O. 10.

[3] Aus der indischen Sage ergibt sich also mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß die babylonische Sintflutsage noch eine Verbindung mit dem ‚Zickleinfisch‘ am Himmel gehabt hat. Ob auch noch der zweite Teil des *Gilgameš*-Epos, läßt sich aus dem uns erhaltenen Text nicht erschließen, da er dort, wo ein Reflex dieses Fisches erscheinen müßte, eine Lücke hat. Daß das Epos ihn aber gehabt hat, und zwar, wie die indische Sintflutsage, als rettenden Fisch, ergibt sich gewiß aus Tochtersagen: aus der israelitischen Jonas-Sage, der davon abstammenden Arion-Sage, der Alexander-Sage und den zunächst wohl aus Syrien oder Arabien stammenden indischen Sagen von *Saktideva* und *Uttamatschāritra*. S. hierüber in absehbarer Zeit den zweiten Teil meines *Gilgamesch-Epos* und vgl. bereits dort S. 804, Anm. 1 in Teil I und Jensen in *Deutsche Literaturzeitung* 1907, Nr. 42, Sp. 2631 ff.

[4] S. zu dieser Deutung von *guzalū* Jensen in *Keilinschriftliche Bibliothek* VI, II zu S. 58, Z. —2.

mit seinem Weibe zur Mündung der Ströme entführt wird, zu den Göttern oder doch wenigstens dem Wohnsitze seines Gottes *Ea*. In *Cuneiform Texts* XXXIII, 3, 19 ff. werden aber in der umgekehrten Reihenfolge folgende Gestirne als solche des Wassergottes *Ea* aufgezählt: das ‚Sturmflutschiff', der ‚tolle' oder ‚tollende Hund',[1] ein Gestirn des Gottes *Amurru*, *Numušda*, ein Gestirn des Wettergottes *Adad* als ‚Lärmer' (s. o. S. 81), d. i. Donnerer, die Gestirne der Götter *Nabû* und *Šarru*, die zum ‚Schlangengestirn' gehören, gewiß unsrer Wasserschlange (s. o. S. 81). Ein Teil dieser Schlange aber, oder diese ganz, gehört nach *Cuneiform Texts* XXXIII, 2, 8 dem ‚Vertreter' oder ‚Fürsprecher'[2] *Ningišzida*. Ferner die ‚Egge' (?), ein Gestirn des ‚Sohnes des Hauses', nach ebendort XXV, 13, 1 des Gottes *Nin-ib* (= *Nami(u)urtu* und = Nimrod?), und ein Gestirn des mit eben diesem *Nin-ib* identischen Gottes *Ningirsu*, eines Gottes des Ackerbaues und wohl speziell der Bewässerung, weiter ein Gestirn der Götterherrin und Menschenmutter, und endlich das *Eridu*-Gestirn, dem *Ea* gehörig, und der ‚Fisch des *Ea*'.[3]

Es ist völlig klar, daß die babylonische Sintfluterzählung in der Tat die innigsten Beziehungen zum Sternenhimmel, und zwar grade und nur zu Gestirnen des Wassergottes *Ea* hat. Dabei entspricht das Sintflutschiff mit dem Schiffer vor der Sintflut nördlicheren, die Sintflut mit der Entrückung ihres Helden südlicheren *Ea*-Gestirnen.

Diese Beziehungen zwischen Mythus und Sternenhimmel sind nun aber, obwohl zum Teil dasselbe Gebiet hiervon in Betracht kommt, so gut wie völlig anderer Art, als die zwischen Sternenhimmel und Schöpfungsmythus sowie dem *Gilgameš*-Epos. Also haben wir hier zwar wieder dasselbe Prinzip, aber eine ganz individuelle Benutzung im einzelnen. Gemeinsam dem Sintflutmythus und dem *Gilgameš*-Epos ist dabei höchst bezeichnenderweise lediglich das Band zwischen dem Schiff im Mythus und dem am Himmel im Gebiet des *Ea*, sowie das zwischen dem sich für den Helden verwendenden Wassergotte *Ea* und dem ‚Fisch des *Ea*'.

Und nun kann es uns nicht mehr entgehen, daß schließlich auch der *Adāpa*-Mythus Verbindungsfäden mit dem Himmel aufweist: *Adāpa* ist in *Eridu*, der Stadt des Gottes *Ea*, seines Herrn, zu Hause. Er fährt auf einem Schiff aufs Meer hinaus und ein Südwind erhebt sich und taucht ihn unter. *Ea* gibt ihm dann gute Ratschläge. Danach begibt er sich zu

---

[1] Geschr. *UR-BAD*. Möglicherweise hat dies auch Beziehungen zu den zwei anderen Namen des Schiffers des *Utnapištim*, nämlich *UR-NIMIN* und *Sursu-nabu*.

[2] S. *Cuneiform Texts* XVI, 13, 44 f. und o. S. 83, Anm. 4.

[3] Zu den Identifizierungen dieser Sterne s. zuletzt Kugler a. a. O. 221 ff.

dem Gotte *Anu*, trifft in dessen Tor die von der Erde verschwundenen Götter *Tamūzu* und *Giszida* und kehrt dann wieder zu seinem Lande zurück (vgl. o. S. 73f.). Die Sonne aber durchzieht in den Monaten um die Zeit des kürzesten Tages den, dem Wassergotte *Ea* gehörigen, südlichen Teil des Himmels, in dem sich auch der ‚Fisch des *Ea*‘, der südliche Teil unseres ‚südlichen Fisches‘, mit dem Fomalhaut, das *Eridu*-Gestirn und das ‚Sturmflutschiff‘ befinden,[1] um danach in den Gürtel der *Anu*-Gestirne hinüberzugehen und ihn zu durchziehen. Zu den *Anu*-Gestirnen dieser Gegend gehört aber auch der ‚Mietling‘, das Gestirn des Gottes *Tamūzu*, der Mietling, dessen Ideogramm nebenbei von einem spintisierenden babylonischen Gelehrten sehr wohl auf einen ‚Verschwundenen‘ gedeutet werden konnte, und zu den *Anu*-Gestirnen überhaupt gehört die ‚Schlange‘, das Gestirn des Gottes *Giš-zida-Ningišzida*.[2]

Also wieder dasselbe Prinzip, aber wieder auch eine individuelle Benutzung im einzelnen. Gemeinsam ist dabei indes, wie sich nun zeigt, dem *Adāpa*-Mythus mit Sintflut-Mythus und *Gilgameš*-Epos wieder die Verknüpfung zwischen dem Schiff auf der Erde und am Himmel, mit dem *Gilgameš*-Epos allein aber allem Anscheine nach die zwischen dem gestorbenen und wiedergesehenen Bruder und dem *Tamūzu*-Gestirn.

Somit liegt die Tatsache vor, daß nicht etwa nur der zweite Teil des *Gilgameš*-Epos enge Beziehungen zum Himmel hat, sondern ganz entsprechende, wenn auch im einzelnen variierende, die drei Vorläufer jenes Stücks, der Schöpfungsmythus, der Sintflutmythus und der *Adāpa*-Mythus. Daraus folgt, daß die Beziehungen dieses Stücks zum Himmel jedenfalls zu einem guten Teil nicht etwa auf einer Versetzung an den Himmel, sondern doch auf einem Ablesen vom Himmel beruhen, trotz der Abhängigkeit des Stücks von den drei anderen Mythen. Wenn dann aber auch der erste Teil des Epos am Himmel vertreten ist, nämlich vor allem durch *Anu*-Gestirne, so läßt sich dafür die folgende, wenigstens einwandfreie Erklärung geben, die allen Tatsachen gerecht wird: Die vom Schöpfungsmythus her vorhandenen und lebendig gebliebenen Beziehungen zwischen dem zweiten Teil des *Gilgameš*-Epos und vor allem Gestirnen, die in der zweiten Hälfte des Jahres heliakisch aufgingen, bewirkten — ganz analog wie beim Sintflut- und beim *Adāpa*-Mythus — eine Fortbildung des Mythus nach dem Sternenhimmel. Und zwar erfolgte diese Fortbildung durch Verfügung von Sagen, die bereits verknüpft waren mit Gestirnen, welche in der ersten Jahres-

[1] S. *Cuneiform Texts* XXXIII, 19ff. und dazu zuletzt Kugler a. a. O. 221ff.

[2] S. *Cuneiform Texts* XXXIII, 2, 43 und 8 und 3, 18. Vgl. ebendort XXV, 28 r. (K 2115) und XXVII, 1, 8.

hälfte heliakisch aufgingen, oder auch wohl durch Erzählungen, die man neuschöpferisch von ihnen ablas. Dabei wurden grade *Anu*-Gestirne und außer solchen grade ein bestimmtes *Enlil*-Gestirn verwertet, weil die Sonne in der ersten Hälfte des Jahres zuerst eine Region von *Anu*-, dann eine von *Enlil*-, dann wieder eine von *Anu*-Gestirnen durchzieht. Und daraus würde vielleicht folgen, daß das Epos deshalb als Apothelden — und Vertreter der Sonne — gerade einen König von Erech hat, weil dies die Stadt des *Anu* war!

Damit brechen wir unsere Untersuchung ab, die sich leider nur auf die wesentlichsten Dinge beziehen durfte. Leider; denn über viele Einzelheiten hätte sich noch sehr viel Wichtiges sagen lassen.[1]

[1] Herr Dr. Paul V. Neugebauer hat mir in liebenswürdiger Weise Auskunft über verschiedene, diesen Aufsatz anlangende astronomische Dinge erteilt. Dafür sei ihm auch an dieser Stelle gedankt.

Nachtrag zu S. 78, Anm. 1, und zugleich Ergänzung zum Text: Dieses *DIL-GAN*-Gestirn ist nun aber ein ‚Ähren'-Gestirn (R. C. Thompson, *Reports of the Magicians*, Nr. 88, Rev. 8 u. s.), ‚Ähre' heißt im Assyrisch-Babylonischen auch *išin*, und die babylonische Stadt *Išin-Isin*, in der Schrift mit einer Zeichengruppe für ‚Ähre' bezeichnet, die Stadt mit dem Tempel *Ēg(k)almaḫ*, dem Wohnsitz von *Gilgameš*s Göttin *Ninsun* (L. W. King, *Catalogue*, Supplement, Nr. 56), muß die allernächsten Beziehungen zu seiner Stadt Erech gehabt haben, ja war vielleicht zum Teil damit identisch (s. *Zeitschrift für Assyriologie* XV, 211f.; vgl. o. S. 77, Anm. 1, Z. 9ff.). Demnach am Himmel nahe beieinander das Euphrat-Gestirn, ein *Anu*-Gestirn, das Regenbogen-Gestirn, möglicherweise wenigstens zum Teil mit diesem identisch, und ein Ähren-Gestirn, ebenfalls ein *Anu*-Gestirn (*Cuneiform Texts* XXXIII, 2, 32f. und 40f., 4, 7), und andererseits die ‚Regenbogen'- und *Anu*-Stadt Erech beim Euphrat und in nächsten Beziehungen zu dieser stehend die Ähren-Stadt *Išin-Isin*. Daß auch zwischen dem anderen ‚Ähren'-Gestirn, unserer Spica, und der ‚Ähren'-Stadt *Išin-Isin* im *Gilgameš*-Epos vielleicht, und vielleicht sogar mehrere Beziehungen bestehen, kann hier nur ohne jede Begründung erwähnt werden.

Zu Herodots babylonischen Nachrichten.

Von

Friedrich Delitzsch.

Die mannigfachen und ausgedehnten Reisen, die Herodot für die Zwecke seines großen Geschichtswerkes unternahm, führten ihn etwa um das Jahr 455 v. Chr. durch Kleinasien und weiter, wahrscheinlich den Euphrat stromabwärts, nach Babylonien und speziell nach dessen Hauptstadt Babylon. Er sagt selbst, daß er dort gewesen, daß er aus dem Munde der dortigen Bewohner, z. B. der Chaldäer, das und jenes gehört, und niemand wohl zweifelt daran, daß er in der Tat auf babylonischem Boden sich aufgehalten, sich an Ort und Stelle unterrichtet und Babylon, das weltberühmte, mit eigenen Augen geschaut habe. Wenn auch in weit beschränkterem Maße als für die Ägyptologie, hat darum Herodot auch für die Assyriologie als Augenzeuge des babylonischen Altertums eine große Bedeutung, wie denn vor Beginn der babylonischen Grabungen die Kapitel 178 bis 199 (bezw. 200) des ersten Buches von Herodots Geschichtswerk allgemein als eine Quelle allerersten Ranges für altbabylonische Dinge bewertet und verwertet worden sind.

In der Tat stand diesem Urteil ein prinzipieller Hinderungsgrund nicht im Wege. Denn, obschon Herodot in Babylonien zu jener Zeit anwesend war, als dieses infolge der Eroberung Babylons durch Cyrus im Jahre 539 eine Provinz des Perserreiches bildete und von Xerxes' Sohn Artaxerxes I. (465—425) beherrscht ward, so hatte doch trotz dieses Dynastienwechsels das Leben der Babylonier keinerlei tiefergreifende Veränderung erlitten, und was Herodot vorfand und beschrieb, durfte als echtes und unverfälschtes babylonisches Leben gelten. Wir haben ja gerade aus der Zeit Artaxerxes' I. — dank den amerikanischen Grabungen in Nippur — in den Geschäftsurkunden der Firma Muraššû & Söhne, sowie in den gleichfalls nach vielen Hunderten zählenden Kontrakttafeln

aus Babylon aus der Zeit Darius' I. eine solche Fülle von Urkunden betreffend Handel und Wandel der damaligen Zeit, daß wir über den ungestörten Fortbestand der seit Jahrhunderten, ja Jahrtausenden geheiligten gesetzlichen Institutionen authentisch unterrichtet sind. Das Vorkommen von persischen Personennamen innerhalb dieser Urkunden ist der einzige Hinweis auf fremdländische Oberherrschaft. Auch die Stadt Babylon war von Cyrus unversehrt geblieben und blieb dies augenscheinlich, was Paläste und Häuser anbetrifft, auch unter seinen Nachfolgern. Darius Hystaspis ließ allerdings Mauern und Tore schleifen und sein Sohn Xerxes den Tempel Êsagila und die übrigen Heiligtümer zerstören. Aber der Kultus der Babylonier hörte damit nicht auf, und auch die Priesterschulen pflanzten durch Überlieferung und fortgesetztes Abschreiben der altheiligen Tafeln bis kurz vor Beginn der christlichen Zeitrechnung die priesterliche Weisheit fort. Und wenn eine Fülle von Sitten und Gebräuchen sich noch bis auf den heutigen Tag von ältester Zeit her drüben erhalten hat, so vermochte die kurze Spanne Zeit zwischen dem Falle Babylons und der Regierung Artaxerxes' I. erst recht nichts zu ändern.

Dieses an sich vollkommen berechtigte Vertrauen auf die unbedingte Glaubwürdigkeit der vielen und mannigfaltigen babylonischen Nachrichten und Schilderungen Herodots ist nun aber durch die babylonischen Grabungen und deren Resultate in bedenklicher Weise und in sehr beträchtlichem Umfange erschüttert worden. Und zwar läßt sich das Ergebnis der Nachprüfung der herodoteischen Nachrichten an der Hand der babylonischen Archäologie, wie sie durch die Grabungen begründet worden ist und nunmehr immer allseitiger ausgebaut wird, folgendermaßen zusammenfassen: *Soweit Herodots Mitteilungen auf Autopsie beruhen, können sie im großen und ganzen ungefähr als richtig gelten. Soweit sie auf Hörensagen beruhen, sind sie durchweg falsch* und haben infolgedessen bis auf diesen Tag Irrtümer über Irrtümer, zum Teil schwerwiegendster Art, verschuldet.

Beginnen wir mit den auf Herodots eigener Warhnehmung ruhenden Mitteilungen, so hat das, was in Kap. 193 über die *Agrikultur* Babyloniens gesagt ist, noch heutzutage seine Richtigkeit. ‚Das Land der Assyrer' — gemeint sind wie sonst die Babylonier — ‚wird nur wenig beregnet.... Das Saatfeld wächst durch Bewässerung aus dem Flusse, und das Getreide wird reif, nicht wie in Ägypten, wo der Fluß selbst auf die Felder austritt, sondern es wird durch der Hände und der Pumpen

Arbeit bewässert.' Wer immer Babylonien heutzutage bereist, sieht allüberall, wo fleißige Menschen Ackerbau und Viehzucht betreiben, längs des Euphrat wie der größeren Kanäle jene primitiven Dschirds, ‚galgenartige Gerüste, über deren Querbalken ein oder mehrere Stricke laufen', mittels deren Eimer in den Fluß hinabgelassen und dann wieder emporgezogen werden, zumeist durch Ochsen, die eine schiefe Ebene hinauf und dann wieder hinabschreiten. Kein Zweifel, daß es zu Herodots Zeit genau so der Fall war.

Auch was über die beispiellose Fruchtbarkeit in Kap. 193 erzählt ist, wird durch die Beobachtungen selbst unserer jetzigen Zeit bestätigt. Wohin immer das Wasser der beiden Paradiesesströme, Euphrat und Tigris, gebracht wird, erzeugt das Land auch noch heutzutage eine verschwenderische Fülle von Melonen, Gurken, Kürbissen, Zwiebeln, Granatäpfeln, Feigen und Weintrauben, dazu Korn, Weizen, Mais, Hirse und Reis, obenan aber Palmen, die sich nach den Strommündungen hin urwaldähnlich verdichten. Was Herodot speziell von den Palmen erzählt, daß diese durch die ganze Ebene gepflanzt seien, von welchen die Mehrzahl Frucht trage, woraus man dann Brot und Wein und Honig bereite, wird ebenso bestätigt, wie das, was er von männlichen und weiblichen Palmen zu erzählen weiß. Dagegen dürften Herodots weitere Worte: ‚denn sonstige Bäume vermag es überhaupt gar nicht zu tragen, weder einen Feigenbaum noch einen Weinstock noch einen Ölbaum', mehr oder weniger der Einschränkung bedürfen. Mit dem Feigenbaum (babylonisch *tittu)* möchte Herodot recht behalten, weniger gilt dies vom Ölbaum. Denn obschon Herodot darin recht hat, daß die Babylonier Öl sich aus Sesam bereiten, so darf sein Wort: ‚sie haben kein Öl' doch höchstens so verstanden werden, daß sie kein Öl von in ihrem eigenen Lande kultivierten Ölbäumen hatten. Denn die Inschriften lehren, daß Öl, graphisch als ‚Baumfett' bezeichnet, von ältester Zeit her in Babylonien wohlbekannt war, also jedenfalls einen der bedeutendsten Importartikel bildete. Ein großes Fragezeichen ist auch zum Nichtvorkommen des Weinstockes zu setzen. Heutzutage kommt der Weinstock in Mittelbabylonien ganz vortrefflich fort, und das Schriftzeichen für Weinstock weist darauf hin, daß er bereits dem sumerischen Volke vertraut war.

Was Herodot in Kap. 192 betreffs der immensen pekuniären Leistungsfähigkeit des Landes Assyrien (d. i. Babylonien) darlegt, daß es ‚seinen Kräften nach der dritte Teil des übrigen Asiens' sei, daß die Satrapie ‚Babylon und das übrige Assyrien', abgesehen von ihrem jährlichen Tribut (von 1000 Talenten Silber, siehe III, 92), zur Unterhaltung

des Hofes des Großkönigs und seines Heeres den dritten Teil des Ganzen beitrage, so entspricht auch dies durchaus der Wahrheit. Denn auch weiterhin, als Perser und Mazedonier, Parther und Araber sich im Besitze des Landes abgelöst hatten, bewahrte der ‚schwarze Boden‘, wie die Araber das babylonische Tiefland nennen, seine unverwüstliche Kraft und Lebensfrische, also daß noch arabische Nationalökonomen des 10. Jahrhunderts den Brutto-Ertrag des Landes auf 566 Millionen Mark beziffern, obwohl damals schon große Strecken des Landes verdorrt und versumpft waren. Gerade in unserer Zeit werden wir ja auf Babyloniens beispiellose Fruchtbarkeit von neuem hingewiesen durch den in der Ausführung begriffenen Plan des englischen Wasserbautechnikers Sir William Willcocks, durch Wiederherstellung des alten Bewässerungssystems von Tekrit am Tigris abwärts bis zum Persischen Golf ‚Mesopotamien so reich wie Ägypten und zu einem der größten Baumwollproduzenten der Welt zu machen.‘ Willcocks berechnet, dem der Bewässerung zugänglichen Gebiete von rund 5200 qkm erstklassigen Boden im Werte von 720 Millionen Mark abzugewinnen und das einmalige Anlagekapital von 160 Millionen Mark mit einer jährlichen Summe von 76,800.000 Mark zu verzinsen.

Was Herodot in Kap. 195 von der Kleidung der Babylonier erzählt, bietet zu begründeten Zweifeln einstweilen keinen Anlaß. Sie bestehe, sagt er, in einem linnenen, bis auf die Füße reichenden Leibrock (also einer Art Hemd) und über diesem einem anderen Leibrock von Wolle, über welchen noch ein kleiner weißer Mantel geworfen worden sei. Ebenso bestätigt sich die Notiz: ‚Die Haare auf dem Haupte lassen sie wachsen und befestigen sie mit Binden; auch sind sie am ganzen Körper mit Myrrhen gesalbt‘, sowie die weitere Notiz: ‚ein jeder trägt einen Siegelring‘. Wir dürfen nur das Wort ‚Siegelring‘ nicht urgieren, sondern es im Sinne von Siegelzylinder nehmen. Wenn wir freilich dann weiter lesen: ‚jeder trägt einen von Menschenhand gefertigten Stock; auf jedem Stock ist oben ein Apfel, eine Rose, eine Lilie, ein Adler oder sonst etwas derart angebracht‘, und daß einen Stock ohne ein solches Abzeichen zu tragen nicht Sitte sei, so läßt sich dies bis jetzt durch Abbildungen nicht belegen.

Indes, wenn oben gesagt wurde, daß Herodots auf Autopsie beruhende Nachrichten nur im großen und ganzen verlässig seien, so meinte ich vor allem, was Herodot in Kap. 194 erzählt und mit den Worten einleitet: ‚Was mir aber nach der Stadt als das größte Wunder unter allen erscheint, will ich nun angeben.‘ Und nun spricht er von Schiffen, die in Armenien, das oberhalb Assyriens liege, angefertigt würden und den Fluß herunter nach Babylon gingen: Fahrzeuge von runder Gestalt aus Leder,

die Rippen aus abgeschnittenen Weiden und darüber zur Bedeckung von außen Felle gespannt, gleichsam als Boden, ,ohne jedoch ein Hinterteil abzusondern oder vorn in einen Schiffsschnabel es zusammenzuziehen, sondern alles ganz rund gemacht wie ein Schild'. Dann mit Schilfrohr gefüllt und mit Waren, zumeist Weinfässern aus Palmenholz, beladen, lasse man das Fahrzeug den Fluß hinabtreiben. Gelenkt werde es von zwei stehenden Männern, von denen der eine das Ruder anziehe, der andere es abstoße. Die Fahrzeuge seien teils kleiner, teils von ansehnlicher Größe. Die größten von ihnen trügen eine Last sogar von 5000 Talenten. Nach Ankunft in Babylon und Löschung der Ladung böten sie dann die Rippen des Schiffes und alles Schilfrohr zum Verkauf öffentlich aus, die Felle aber laden sie auf den bezw. mehrere im Fahrzeuge untergebrachte Esel und ziehen so heim nach Armenien. Es sind also nach Herodots eigener Beschreibung armenische Schiffe, in Armenien zum Güterverkehr mit Babylonien immer von neuem gebaut, und man begreift nicht, wie Herodot bei dieser Sachlage sagen kann: ,sie (d. h. die Babylonier) haben Fahrzeuge von runder Gestalt aus Leder', und am Schluß: ,Also sind ihre Fahrzeuge beschaffen'. Herodot vermengt augenscheinlich zwei ganz verschiedene Arten von Fahrzeugen, die er wahrscheinlich am Kai von Babylon auf dem Euphrat dicht nebeneinander liegen sah und sich von seinem Dolmetscher beschreiben ließ, wobei er diesen total mißverstand oder das Gehörte hinterher konfundierte: auf der einen Seite jene runden Fahrzeuge, die bis auf den heutigen Tag drüben in Gebrauch sind, die echt babylonischen sog. Kuffen, auf denen es aber ganz unmöglich wäre, große Warenlasten, zwei Ruderer und obendrein einen oder mehrere Esel unterzubringen, und mit denen es noch unmöglicher wäre, den ,reißenden' Euphrat nebst dessen Stromschnellen zu passieren; auf der anderen Seite die ebenfalls noch heute ganz gebräuchlichen Flösse oder Keleks, die auf aufgeblasenen Hammelhäuten schwimmen und aus übereinander gelegten Balken oder Latten bestehen und die allerdings sehr große Lasten zu tragen vermögen.

Wenn Herodot schon bei solchen Dingen, über die er sich täglich mit eigenen Augen unterrichten konnte, so wenig zuverlässig sich erweist, so werden wir seine Nachrichten, die er nur oder hauptsächlich durch Hörensagen erfuhr, doppelt skeptisch aufnehmen. Und in der Tat wird alles, was Herodot sonst noch über die Geschichte Babyloniens und über babylonische Sitten und Gebräuche zu erzählen weiß, durchweg Lügen gestraft. Er ist das erste klassische Opfer orientalischen Fabulierens geworden. Der Orientale fantasiert und übertreibt von Urzeit her bis heute,

er weiß auch auf alle Fragen eine ganz bestimmte Antwort mit allen Gebärden der Glaubwürdigkeit zu geben, mag ihm der Inhalt der Frage auch noch so unbekannt sein.

Wie schlecht Herodot, der ‚Vater der Geschichte', in der Geschichte der Babylonier unterrichtet war, erhellt daraus, daß er den Namen des gefeiertsten Chaldäerkönigs, Nebukadnezar, überhaupt nicht kennt, obwohl dieser wenig mehr als 100 Jahre vorher noch auf dem Throne gesessen. Vielmehr gibt er dem letzten König von Babylon, Labynetos (d. i. Nabûna 'id), einen gleichnamigen Vater Labynetos und macht diesen zum Gemahl der Nitokris (Kap. 188), welch letzterer Name vielleicht nur das verballhornte Nebukadnezar darstellt. Alle Bauten, die gemäß den Inschriften Nebukadnezar ausgeführt, z. B. den künstlichen See, schreibt Herodot der Königin Nitokris zu. Von den Priestern des Gottes Bel, zu denen späterhin Berossos zählte, hätte er Richtigeres erfahren können, wie ja Berossos alle jene Bauten mit Recht dem König Nabuchodonosor, d. i. Nebukadnezar, zuschreibt. Aber Herodots Gewährsmänner waren offenbar, gleich jenen des ganz unzuverlässigen Ktesias, Perser, denen schon der Name Nebukadnezar Furcht und Schrecken einflößte, wie ja alle babylonischen Aufrührer: Nidintu-Bêl, auch Arachu, sich für Nebukadnezar, den Sohn des Nabûna'id, ausgaben. Wenn wir deshalb Kap. 184 lesen: ‚Über dieses Babylon haben viele andere Könige geherrscht, deren ich in den Assyrischen Geschichten gedenken werde, die auch die Mauern und die Tempel erbaut haben', so werden wir uns einigermaßen trösten dürfen, daß diese ‚Assyrischen Geschichten' nicht geschrieben, bezw. nicht auf uns gekommen sind.

Auf persische Gewährsmänner ist wohl auch die lange Beschreibung über den Hergang der Eroberung Babyloniens durch Cyrus (Kap. 188—191) zurückzuführen: daß ‚viel Zeit über der Belagerung hinging'; daß Cyrus dann einen Teil des Heeres dort, wo der Fluß in die Stadt tritt, den anderen dort, wo er aus der Stadt heraustritt, aufgestellt habe, dann persönlich mittels eines Kanals den Fluß in jenen Sumpfsee (s. S. 99 f.) geleitet habe, worauf die Perser durch das Bett des zurückgetretenen Flusses und durch die offengelassenen eisernen Pförtchen an seinen Ufern in das Innere der Stadt eingedrungen seien. Aber daß alles dies von Anfang bis zum Ende freie Erfindung ist, lehren uns jetzt die denkbarst authentischen Urkunden: die Annalen der Priester des Gottes Bel unter der Regierung des Königs Nabûna 'id sowie die sog. Proklamation des Königs Cyrus an die Babylonier. Von Cyrus bei Opis besiegt, zog sich das babylonische Heer unter der Führung des Kronprinzen Bel-

sazar fluchtähnlich auf die Hauptstadt zurück. Am 8. Oktober wurde Sippar ohne Schwertstreich genommen, und Nabûna'id flüchtete. Am 10. Oktober zog aber bereits der persische Heerführer Gubaru (Gobryas) mit dem Heere des Cyrus ‚ohne Kampf und Schlacht' in Babylon ein. Die Babylonier fraternisierten mit den persischen Truppen, und als am 3. Marcheschwan Cyrus selbst feierlich einzog, breiteten ihm die Bewohner der Stadt Palmenzweige auf den Weg. Die Stadt war durch Verrat dem Perserheer ausgeliefert worden, und es schien dem Gewährsmann Herodots natürlich ungleich rühmlicher für den Perserkönig, wenn dieser durch eine List die Festung Babylon einnahm.

Ja sogar, was Herodot (III, 151 ff.) über die zweite Eroberung Babylons durch Darius Hystaspis erzählt, müssen wir, so leid es uns tut, endgültig in das Gebiet der Sage verweisen. Von der ganzen fesselnden Erzählung, wie Darius 20 Monate hindurch vergeblich vor den Mauern Babylons lag, ohne die Stadt einnehmen zu können; wie sich dann einer seiner Großen, Zopyrus mit Namen, Nase und Ohren abschnitt und schließlich durch List die Stadt für seinen König eroberte, bestätigt sich nichts. Nachdem schon früher gefundene Denkmäler uns genötigt hatten, die Dauer der Belagerung auf 6 Monate herabzusetzen, beweist jetzt ein von der Expedition der Deutschen Orient-Gesellschaft im Jahre 1902 gefundenes Tontäfelchen, das von Mehllieferungen handelt, durch die in ihm enthaltenen Zeitangaben, wie Prof. Dr. Weissbach rasch erkannte, daß die Belagerung höchstens wenige Tage gedauert haben kann. Fast unmittelbar nach der entscheidenden Schlacht bei Zazannu rückte auch das Heer des Darius in Babylon ein.

Gleich diesen — vermeintlich — geschichtlichen Nachrichten kann, was Herodot sonst noch über babylonische Sitten und Gebräuche in lebendigsten und darum bestechendsten Schilderungen zu erzählen weiß, vor der Kritik nicht standhalten. Seine Schilderung des vermeintlichen babylonischen Mädchenmarktes in Kap. 196 wird trotz der Anschaulichkeit ihrer Darstellung schon dadurch Lügen gestraft, daß sie in der Behauptung gipfelt: ‚niemandem war es verstattet, seine Tochter dem Manne zu geben, den jeder wollte', während gerade das Gegenteil durch alle drei Jahrtausende des babylonischen Staates der Fall war. Zahllose Urkunden aus allen Perioden des babylonischen Altertums lehren, daß jedermann seine Tochter ausschließlich demjenigen gab, den er wollte. Was aber das berüchtigte 199. Kapitel betrifft — ein Kapitel, das selbst in den Köpfen der Assyriologen noch seinen verhängnisvollen Spuk treibt, also daß ein namhafter Assyriologe allen Ernstes mit jedem babylonischen Tempel,

auch dem Tempel Marduks und den Tempeln des Sonnengottes, Tempelbordelle verbunden sein läßt —, so steht so viel fest, daß die babylonische Ehefrau als solche mit dem Lokalkultus der Priesterinnen am Anu- und Istar-Tempel zu Erech, dem Tempel der Liebesgöttin, auch nicht das mindeste zu tun hat, daß das Gesetz Hammurabis ebenso wie die assyrische Ehegesetzgebung einen der Bezichtigung Herodots diametral entgegengesetzten Geist atmet. Wie die Babylonier über Prostitution dachten, läßt sich daran ermessen, daß das Gesetz der Assyrer, die an Gesittung doch den Babyloniern weit nachstanden, einer öffentlichen Dirne, die sich verschleiert auf der Straße zeigt, die Ohren abzuschneiden befiehlt und denjenigen, der sie gesehen und nicht sofort zum Palaste abführen ließ, mit 50 Stockhieben und einem Monat königlichen Dienstes, d. i. wohl einer Art Zuchthaus, bedroht.

In Kap. 197 lesen wir folgendes: ‚Noch ein anderes, ebenso weises Gesetz (ebenso weise wie der Mädchenmarkt) besteht bei ihnen. Sie bringen nämlich die Kranken aus ihren Wohnungen auf den Markt, denn sie haben keine Ärzte. Hier nun naht sich ein jeder, der etwa eine ähnliche Krankheit wie die des Kranken selbst gehabt oder einen anderen daran leiden gesehen, und gibt hinsichtlich der Krankheit seinen Rat. So kommt also ein jeder mit seinem Rat und mit seiner Anweisung über das Mittel, durch dessen Anwendung er einer ähnlichen Krankheit entronnen oder einen anderen entrinnen sah. Still an einem solchen Kranken vorüberzugehen, ist nicht erlaubt, ehe man an ihn die Frage gerichtet, an welcher Krankheit er leide.‘ Fast jedes einzelne Wort fordert hier die Kritik heraus. Märkte nach Art der griechischen Agora gab es in keiner babylonischen Stadt. Dazu die unglaubliche Bemerkung: ‚sie haben keine Ärzte‘, während schon der Hammurabi-Kodex das Honorar für die wichtigsten ärztlichen Dienstleistungen, vor allem chirurgischer Art, genau fixiert. Viele Schreiben ärztlichen Inhaltes, in denen von Verbänden, von Waschungen, Einreibungen mit Öl usw. die Rede ist, viele Verzeichnisse von Arzneimitteln und eine Unmasse von medizinischen Texten aller Art lassen uns schließen, daß die ärztliche Kunst der Babylonier hinter jener der Griechen kaum zurückstand. Und welche Folter für die armen babylonischen Kranken, auf sonnendurchglühten Plätzen den unablässigen Fragen der Vorübergehenden ausgesetzt zu sein! Hat Herodot wohl die ganze Ungeheuerlichkeit seiner Worte bedacht?

Aber am bedenklichsten und verhängnisvollsten ist doch die Beschreibung der Größe der Stadt Babylon geworden, die Herodot auf uns gebracht hat. Es darf ja jetzt endgültig als ein reines Fantasiegebilde

gelten, wenn Herodot, indem er augenscheinlich Babylon und Borsippa nebst allen umliegenden Ortschaften zu einem einheitlichen Stadtganzen zusammenfaßt, dieses als ein riesiges ‚Viereck' beschreibt, das von einer ‚auf beiden Seiten mit ihren Biegungen bis an den Strom führenden Mauer' (Kap. 180) ‚einem Panzer gleich' (Kap. 181) umschlossen gewesen sei, als ein Viereck von 120 Stadien auf jeder Seite, also mit einem Gesamtumfang von 480 Stadien (Kap. 178), d. i. 90 km oder 12 geographischen Meilen, wonach Babylon einen Raum bedeckt hätte, auf welchem London und Paris nebeneinander Platz hätten, oder fünfmal so groß wie Groß-Berlin gewesen wäre. Daß auf die Angaben Herodots kein Gewicht zu legen ist, beweist nicht nur Diodor, der den Gesamtumfang auf 360 Stadien angibt, also schon um ein Viertel ermäßigt, sondern vor allem eine Notiz bei Curtius Rufus, dem bekannten Historiker der römischen Kaiserzeit, der 10 Bücher *De rebus gestis Alexandri Magni* schrieb. Bei diesem lesen wir (V, 1, 27), daß, als Alexander der Große Babylon einnahm, nur noch ein Raum von 90 Stadien Umfang bewohnt gewesen sei, der übrige Teil habe den Einwohnern als Ackerland gedient. Es ist dies fast genau der Umfang des wirklichen, noch heute erkennbaren Babylon. Auch Alexander der Große und seine Begleiter hatten sich durch Herodots Angaben täuschen lassen und fanden Babylon zu ihrer Überraschung in Wahrheit ungleich viel kleiner als sie erwartet!

Wir wollen Herodot in diesem Punkte nicht anklagen, sondern entschuldigen. Die Sache verhält sich so. Die Stadt Babylon lag wesentlich auf dem linken Euphratufer, wie Ninewe auf dem linken Tigrisufer. Jenseits des Euphrat lag augenscheinlich nur ein geringfügiger, zum eigentlichen Babylon gehöriger Teil: ein großer Kai längs des westlichen, rechten Euphratufers, ferner wohl Karawansereien für die von Westen her nach Babylon kommenden Karawanen, Speicher u. dgl., die anscheinend durch eine Backsteinmauer gegen Westen hin geschützt waren. In weiterer Entfernung schlossen sich dann auf der rechten Euphratseite weitgedehnte Felder und Gärten an mit Landhäusern, Gehöften, Weilern, Dörfchen ohne Zahl, und auf vielen und mannigfachen Verkehrswegen: Straßen und Kanälen flutete ununterbrochen lebendiger Verkehr zwischen Babylon und seiner Schwesterstadt Borsippa hin und her, die eben deshalb, weil mit Babylon engst zusammengehörig, wiederholt als Babylon II bezeichnet sich findet. Auch durch den Kultus war Borsippa mit Babylon gleichsam zur Einheit zusammengeschlossen: war doch Borsippas Stadtgott Nebo der Sohn, der geliebte Sohn des Stadtgottes von Babylon, Marduk, der bei den Babyloniern allmählich höherer Ver-

ehrung teilhaftig wurde als Bel-Marduk selbst. Trotz alledem bildeten beide Städte niemals eine Einheit in dem Sinne, daß sie durch eine gemeinsame große Ringmauer umschlossen gewesen wären, vielmehr hatte Borsippa seine eigene starke Ummauerung. Herodot ist einem analogen Irrtum verfallen, wie vor ihm ausländische Besucher von Ninewe, die ebenfalls Ninewe mit seinen benachbarten, aber durchaus selbständigen Stadtkomplexen Resen und Kelach zu einem vermeintlichen Groß-Ninewe zusammengeschlossen hatten.

Wir lesen in Kap. 187: ‚Gebaut war die Stadt Babylon wie keine andere Stadt unter allen, die wir kennen. Vorerst läuft um dieselbe herum ein tiefer und breiter, mit Wasser angefüllter Graben; nachher kommt die Mauer.' Und in Kap. 179 wird beschrieben, wozu die Erde aus dem Graben verwendet wurde und auf welche Weise die Mauer gebaut worden war: ‚Während sie den Graben gruben, fertigten sie zugleich Ziegel aus der Erde, die aus dem Graben geworfen ward, und, nachdem sie eine hinreichende Zahl von Ziegeln gestrichen hatten, brannten sie dieselben in Öfen. Nachher aber nahmen sie als Mörtel heißes Erdpech und stopften zwischen je 30 (soll heißen drei) Schichten von Ziegeln eine Lage von Rohrgeflecht, und so bauten sie zuerst den Rand des Grabens und nachher die Mauer selbst auf die nämliche Weise.' Mit diesem der großen Außenmauer Babylons vorgelagerten Graben hat es seine Richtigkeit, und ebenso trifft die Herstellungsweise der Ziegel und Ziegelbauten vollkommen das Richtige. Herodots Worte erinnern an jene Nebukadnezars auf dessen großer Steinplatteninschrift: ‚Ihren Graben grub ich (bis hinab auf das Grundwasser) und fügte seinen Uferrand aus Asphalt und Backsteinen und baute eine gewaltige Mauer an seinem Ufer berggleich.' Abgesehen aber von der Erwähnung des Stadtgrabens und der Art und Weise der Ziegelverfertigung müssen alle die Mauern selbst betreffenden Einzelheiten gleich ihrem Umfang als ein Märchen gelten: insbesondere die Berechnung der Breite der Mauer mit 50 königlichen Ellen und ihrer Höhe mit 200 Ellen (Kap. 178), so daß die Mauer ‚so hoch gewesen wäre wie etwa der Turm der Kaiser Wilhelm-Gedächtnis-Kirche zu Berlin und so dick wie die Länge einer Mauer von 10—12 Fenstern Front'. Herodot selbst berichtet (III, 159), daß Darius nach seiner Einnahme Babylons ‚die Mauer wegnehmen und alle Tore abbrechen ließ', während ‚bei der früheren Eroberung von Babylon Cyrus keines von beiden getan hatte'. Herodot hat also die Mauern nur noch in Überresten gesehen und war im übrigen auf Hörensagen angewiesen, falls er nicht von sich selbst aus frei kombinierte. Ein Gleiches gilt von der weiteren Notiz (Kap. 179): ‚Tore befanden sich

ringsherum an der Mauer hundert, alle von Erz, und ebenso Pfosten und Schwellen oberhalb der Türen.' Wir können eben jetzt ganz besonders gut diese Mauerangaben Herodots auf ihren wahren Wert hin beurteilen, seitdem wir durch eine neugefundene Inschrift Sanheribs über die große Mauer von Ninewe, das seiner äußeren Anlage nach ein Gegenstück zu Babylon darstellt, genau Bescheid wissen. Sie war 40 Ziegel dick und 180 Ziegellagen hoch, d. h., da ein Ziegel 12 cm Höhe mißt, $21^1/_2$ m hoch und wies im ganzen 15 Tore auf. Ja, für die Innenmauer Babylons mit Einschluß der Euphratmauer konnte Koldewey sogar nur fünf Tore feststellen!

Dieser Grundirrtum Herodots, Babylon mit Borsippa zu einem Groß-Babylon zusammenzufassen und durch eine gemeinsame Mauer umschlossen sein zu lassen, hätte uns aber vor einem anderen Irrtum bewahren können und sollen. Herodot sagt nämlich, die ,in einer großen Ebene gelegene' (Kap. 178) ,Stadt bestehe aus zwei Teilen, die ein Fluß, der mitten hindurchfließt und den Namen Euphrat hat, voneinander trennt' (Kap. 180, vgl. 185 und 186). ,In jedem der beiden Teile der Stadt befindet sich in der Mitte in dem einen Teile die königliche Burg ..., in dem anderen das Heiligtum des Zeus Belus mit ehernen Toren: dieses war noch bis zu meiner Zeit vorhanden' (Kap. 181). Es liegt ja nahe, bei diesem Heiligtume des Zeus Belus an Êsagila zu denken. Aber wie wäre es denkbar, daß der Euphrat, dessen linkes Ufer durch die festesten Mauern unverrückbar eingedämmt war, innerhalb der Stadt Babylon sich ein anderes Bett gewählt hätte, also daß zur Zeit Herodots auf seiner Nordseite der Palast, dagegen auf seiner Südseite das Heiligtum des Zeus Belus gesucht werden könnte? Es ist dies absolut ausgeschlossen. Auch Diodor (II, 8) weiß es nicht anders, als daß der Euphrat ,mitten durch Babylon in südlicher Richtung floß'. Und dazu kommt, daß ja Êsagila zu Herodots Zeit überhaupt nicht mehr vorhanden war!

Daß das zu Herodots Zeit noch vorhandene Heiligtum des Gottes Bel nicht der Marduk-Tempel Êsagila gewesen sein kann, lehren sowohl Arrian wie Strabo. Wir lesen bei Arrian, *Ἀνάβασις Ἀλεξάνδρου*, VII, 17: ,Es stand nämlich mitten in der Stadt der Tempel des Belus von ungeheurer Größe und aus gebrannten, mit Erdharz zusammengefügten Ziegeln. Diesen Tempel, gleich den übrigen Heiligtümern in Babylon, hatte Xerxes zerstört, als er von Griechenland wieder heimkehrte (479 v. Chr.). Alexander aber hatte im Sinne, ihn wieder aufbauen zu lassen, nach einigen auf seinem vorigen Grunde, weshalb er den Babyloniern den Schutt wegzuschaffen befohlen habe; nach anderen in noch

größerem Umfange, als er vorher gewesen. Da jedoch nach seiner Entfernung die mit der Sache Beauftragten das Werk nur lässig betrieben hatten, so war jetzt das ganze Heer angewiesen, die Arbeit zu vollenden.‘ Vgl. hiermit III, 16: ‚Bei seinem kurzen Aufenthalt in Babylon befahl Alexander den Babyloniern, die von Xerxes zerstörten heiligen Gebäude wieder aufzubauen, namentlich den Tempel des Belus, dem die Babylonier unter allen Göttern die höchste Verehrung erweisen.‘ Ebenso VII, 17. Arrian stützt sich in diesem seinem Hauptwerk, der Geschichte der Feldzüge Alexanders des Großen, auf die besten Quellen, und seine Angabe, daß es sich bei der Schuttwegräumung und dem von Alexander geplanten Wiederaufbau um den Tempel Bels selbst, nicht bloß um den Tempelturm gehandelt habe, wird jetzt monumental bestätigt durch ein *Cuneiform Texts* IV, 39 veröffentlichtes Tontäfelchen, das ebenfalls vom Wegräumen des Schuttes von Êsagila spricht. Was aber den Tempelturm von Êsagila betrifft, so lesen wir bei Strabo folgendes (XVI, 5): ‚Daselbst (in Babylon) fand sich auch das jetzt vernichtete Grabmal des Belus, das, wie man sagt, Xerxes zerstörte. Es war aber eine vierseitige Pyramide aus gebrannten Ziegelsteinen und sowohl selbst ein Stadium hoch als auch jede der Seiten ein Stadium lang. Alexander wollte sie wiederherstellen, aber das Unternehmen war groß und erforderte viele Zeit (denn schon das Wegräumen des Schuttes war eine Arbeit von zwei Monaten für 10.000 Menschen), so daß er das schon begonnene Werk nicht vollenden konnte; denn alsbald befiel den König seine Krankheit und der Tod, von den Späteren aber kümmerte sich niemand darum.‘ Strabos Beschreibung bezieht sich ohne Zweifel auf den Tempelturm des Marduk-Tempels mit Namen Êtemenanki und lehrt, was bei der engen Zusammengehörigkeit von Tempel und Tempelturm von vornherein wahrscheinlich ist, daß Xerxes zugleich mit dem Tempel des Gottes Bel-Marduk auch den zugehörigen Tempelturm zerstört hat. Es geht hiernach aus Arrian wie Strabo klar hervor, daß Herodot das eigentliche Heiligtum des Gottes Bel-Marduk überhaupt nicht mehr gesehen hat und daß infolgedessen das herodoteische Heiligtum des Zeus Belus, das ‚noch bis zu seiner Zeit vorhanden war‘, nur der Nebo-Tempel von Borsippa mit dessen Tempelturm gewesen sein kann. Auch der Name des Tempelturms von Borsippa: ‚Haus der sieben Regenten des Himmels und der Erde‘ paßt vortrefflich zu Herodots Beschreibung.

Indem wir von einer kritischen Besprechung der beiden Kapitel, in denen Herodot diesen noch von ihm gesehenen Tempel und Tempelturm Babylons, d. h. Borsippas, beschreibt, an diesem Orte absehen, sei

uns nur noch ein kurzes Wort betreffend die sonstigen von Herodot erwähnten Bauten gestattet. Es ist dies — außer der bereits besprochenen großen Ostmauer — zunächst der innere Mauerzug. ‚Von innen aber läuft noch eine andere Mauer herum, die um nicht viel schwächer ist als die andere, aber etwas enger‘ (Kap. 181; die letztere Bemerkung scheint entbehrlich). Gemeint ist die große doppelte Lehmziegelmauer: der *dûru* Imgur-Ellil und der ihm vorgelagerte *šalḫu* Nimitti-Ellil, der auf seiner ganzen Nord-, Ost- wie Südstrecke nachgewiesen werden konnte. Auch die die Innenmauer auf der Euphrat- oder Westseite zum Abschluß bringende Kaimauer findet sich mit ihren ehernen Pförtchen in Kap. 180 erwähnt, nur täuscht sich Herodot betreffs ihrer Ausdehnung. Auch noch von einer zweiten Euphratmauer erzählt Herodot mit Recht, nämlich in Kap. 186, wo er von der Trockenlegung des Euphrat zum Zwecke des Brückenbaues spricht: Nitokris habe damals ‚längs den Ufern des Flusses bei der Stadt und den Treppen, die von den Toren aus zu dem Flusse führten, eine Mauer von Backsteinen aufgeführt, in derselben Weise wie die Stadtmauer‘.

Sodann die königliche Burg, die, obwohl sie für Herodot das Hauptbauwerk auf dem östlichen Euphratufer darstellt, doch mit den kurzen Worten abgemacht wird: ‚die königliche Burg innerhalb einer großen und starken Umfassungsmauer‘ (Kap. 181). Das hart bei der königlichen Burg gelegene Istar-Tor mag zur Zeit Herodots nicht mehr existiert haben. Aber auch der löwengeschmückten Prozessionsstraße geschieht keine Erwähnung, ebensowenig des dritten Palastes Nebukadnezars, der in seiner Ruine ‚Babil‘ selbst heute noch das ganze Stadtgebiet überragt und dessen imposanteste Ruine darstellt, also zu Herodots Zeit gewiß noch ein ganz hervorragendes Bauwerk war.

Weiter das künstliche Meer. In Kap. 185 bespricht Herodot die Vorkehrungen, die Nitokris zum Schutze gegen die Meder traf. ‚Erstens gab sie dem früher ganz gerade fließenden Euphratstrom ... mittels Kanälen, die sie von obenher graben ließ, einen so gekrümmten Lauf, daß er auf seinem Laufe dreimal an einen der Flecken im Lande Assyrien namens Arderikka kommt. Auch jetzt noch kommen alle die, welche von diesem (mittelländischen) Meere nach Babylon sich begeben, auf ihrer Fahrt den Euphrat herunter dreimal an dasselbe Dorf und in drei Tagen.‘ ‚Oberhalb Babylon aber (*κατύπερθε δὲ πολλῷ Βαβυλῶνος*) grub sie ein Bett für einen See aus, indem sie in geringer Entfernung vom Flusse so lange fort in die Tiefe graben ließ, bis man auf Wasser stieß ..., und als die Ausgrabung beendigt war, ließ sie Steine herbeischaffen und rings um den

See herum eine Einfassungsmauer aufführen.' Vgl. weiter aus Kap. 186, dem Kapitel des Brückenbaues: ,Als nun der Platz ausgegraben war, leitete sie die gesamte Wassermasse des Flusses in den ausgegrabenen Raum.... Als nun der ausgegrabene Raum durch den Fluß zu einem See angefüllt (und der ganze Brückenbau ausgeführt) war, leitete sie den Fluß Euphrat aus dem See wieder heraus in sein altes Bett; der ausgegrabene See ward aber auf diese Weise zu einem Sumpf, der für die Sicherheit der Stadt ganz zuträglich schien (und die Bürger hatten eine Brücke bekommen).'

Dieser von Herodot besprochene künstliche See wird auch in Nebukadnezars Bauinschriften erwähnt. So lesen wir in Neb. VI, 39 ff.: ,Daß kein unnachsichtiger Feind gegen Babylon andränge, ließ ich große Wasser gleich Meeresschwall das Land umgeben, und daß ihr Rand nicht gleich dem Rande des wogenden Meeres, des bitteren Stromes, ihnen Durchbruch gestatte, schüttete ich ihnen eine Erdaufschüttung auf und ließ sie von Backsteindämmen umschließen.' Und Neb. Grot. II, 10 ff.: ,Jenseits von Babylon schüttete ich ihm eine Aufschüttung großer Erdmassen auf, massiges Hochwasser, große Wasser gleich Meeresschwall ließ ich es umgeben. Hochaufschießendes Röhricht ließ ich es umschließen.'

Es kann kein Zweifel sein, daß der künstliche See auf dem linken Euphratufer nordwärts von Babylon gelegen war, und zwar zwischen dem Kanalsystem des Isthmus im Norden und dem befestigten Stadtgebiete Babylons im Süden, in ziemlicher Nähe der großen Außenmauer, wie eine Bemerkung bei Diodor schließen läßt.

Das von Herodot für den Umfang dieses künstlichen Sees angegebene Maß: 420 Stadien Umfang (also über 10 geographische Meilen; ca. 20 km die Seite) ist gewiß wieder ebenso übertrieben wie jenes betreffend den Umfang der großen Außenmauer.

Da der See in der Tat sehr bald zum Sumpf werden mußte, erscheint die Begründung der Anlage jenes Sees: ,daß auf die Fahrt nach Babylon ein weiter Umweg um den See folge' (Kap. 185), einigermaßen seltsam, ja um so verkehrter, als ja der Euphrat unmittelbar nach der Fertigstellung des Sees wieder in sein altes Bett geleitet wurde, die stromabwärts fahrenden Schiffe also jenen See, bezw. Sumpf, überhaupt nicht berührten. Der einzige Zweck des künstlichen Sees war, wie Diodor richtig angibt, der, der Stadtmauer als Schutzwehr zu dienen.

In engstem Zusammenhang mit der Ausschachtung und Füllung des künstlichen Sees bringt Herodot die Erbauung der Euphratbrücke. Er schreibt (Kap. 186): ,Da die Stadt aus zwei Teilen bestand und der

Fluß sich in der Mitte hindurchzog, so mußte man zur Zeit der früheren Könige, wenn man aus dem einen Teil in den anderen sich begeben wollte, auf einem Schiffe hinüberfahren. Und dies war, wie ich mir denke, lästig. Aber Nitokris sorgte auch dafür. Nachdem sie nämlich das Bett für den See hatte graben lassen, so schuf sie aus demselben Werke noch ein anderes, das sie als Denkmal hinterließ. Sie ließ dazu Steine von sehr großer Länge brechen, und dann, als die Steine bereit lagen und das alte Flußbett (durch Ableitung der gesamten Wassermasse des Flusses in den ausgegrabenen Raum des künstlichen Sees) trocken ward, führte sie längs den Ufern des Flusses bei der Stadt und den Treppen, die von den Toren aus zum Flusse führten, eine Mauer von Backsteinen auf in derselben Weise wie die Stadtmauer, und dann erbaute sie so ziemlich im Mittelpunkte der Stadt, mit den Steinen, die sie hatte ausgraben lassen, eine Brücke, indem sie die Steine mit Eisen und Blei verband. Wenn es nun Tag war, legte sie viereckige Balken darauf, auf welchen die Babylonier darübergingen, während der Nacht aber nahm man dieselben aus dem Grunde hinweg, damit jene des Nachts nicht darübergingen und einander bestehlen könnten.' So hatten gleichzeitig mit der Anlage des künstlichen Sees ,die Bürger eine Brücke bekommen'.

Die Entdeckung dieser Euphratbrücke, betreffs deren Rassam (in PSBA VIII, p. 188) bemerkt hatte: ,*Not a sign is visible anywhere of the bridge of stones which Nitrocris had caused to be built*' ist eine der bedeutungsvollsten Taten unserer deutschen Expedition auf der Ruinenstätte des alten Babylon. Ihre Pfeiler wurden gefunden am Urasch-Tor unweit des Tempels Ésagila.

Was Herodot über die allabendliche Wegnahme der schweren Brückenbalken (selbst wenn sich diese auf die Balken zwischen dem rechten Euphratufer und dem westlichen Brückenpfeiler beschränkte) und vor allem, was er zur Begründung dieser Maßregel sagt, zeugt von schwerverständlicher Naivität und Gutgläubigkeit. Oder genügte nicht die Doppelmauer am Euphrat nebst ihren fest verschlossenen Toren, um Diebsgesindel von Babylon fernzuhalten?

Die Wohnviertel der Stadt endlich finden sich in Kap. 180 in der folgenden Weise beschrieben: ,Die Stadt selbst, welche voll ist von Häusern von drei und vier Stockwerken, ist mit geraden Straßen durchschnitten, sowohl den quer laufenden nach dem Fluß hin, als den übrigen. Bei einer jeden Straße befanden sich an der längs des Flusses hinziehenden Backsteinmauer Pförtchen, und zwar an Zahl ebenso viele, als es Straßen waren; auch diese Pforten waren von Erz und zogen sich ebenfalls gerade nach

dem Fluß.‘ Hier gibt uns Herodot zum Schlusse ein neues Rätsel auf, vielleicht das schwerste, das seine babylonischen Nachrichten enthalten. Babylon voll von drei- und vierstöckigen Häusern (*οἰκιέων τριωρόφων τε καὶ τετρωρόφων*)! An Stockwerke in dem uns geläufigen Wortsinne zu denken ist ausgeschlossen. In den vielen Hunderten babylonischer Mietskontrakte findet sich nirgends auch nur eine Spur, die auf Mehrstöckigkeit der Wohnhäuser schließen ließe. Auch die Grabungen haben sowohl in Assyrien wie in Babylonien außer allen Zweifel gesetzt, daß die Paläste ebenso wie die Privathäuser nur aus Wohnräumen zu ebener Erde bestanden: die ‚oft beängstigende Dünne‘ der Wände, wie sie die Ruinenstätten zeigen, macht die Annahme auch nur e i n e s oberen Stockwerkes unmöglich. Nicht minder zeugt die Schutthöhe der babylonischen Häuser gegen Herodots Angabe. Man könnte sich denken, daß die Bewohner von Babylon, um der schier unerträglichen Hitze zu entgehen, die sich während der Monate März bis Ende Oktober über die in der Tiefebene gelegene Riesenstadt lagerte, sich nicht nur mit e i n e m Söller auf der Höhe des flachen Daches begnügten, sondern auf einer über dem ersten Söller erbauten zweiten Dachwohnung aus Balken in immer luftigere Regionen sich zu erheben bestrebt waren. Aber würde diese Annahme dem herodoteischen Wortlaut gerecht werden?

Zwei Grabsteine griechischer Zeit.

Von

Adolf Erman.

Ägyptische Grabsteine später Zeit gehören nicht gerade zu den interessanten Inschriften; alte Formeln in entstellter Gestalt, gewöhnliche Namen und unzählige Priestertitel, das ist alles, was auf ihnen zu holen ist. Desto mehr freut man sich, wenn man in dieser Wüste ausnahmsweise etwas Frisches antrifft, etwas, was uns zeigt, daß auch das sinkende Ägyptertum noch menschlich dachte und menschlich fühlte.

Das Leidener Museum besitzt einen kleinen Grabstein mit einer Inschrift in barbarischer Orthographie, der bisher keine Beachtung gefunden hat; es ist V. 55 im Katalog von 1840, SA 3 in dem von 1904. Bei der im folgenden gegebenen Bearbeitung konnte ich, dank Herrn Boesers Güte, eine vortreffliche Photographie benutzen.

Die Darstellung ist die übliche: die Verstorbene betet vor Osiris und Isis. Die Tote heißt oder Ese-en-chebi (d. h. Isis in Chemmis) und ist die Tochter eines ,Priesters (in) Theben' namens Nes-schu-tefnet; schon diese Namen weisen auf sehr späte Zeit. Wollte man dem Bilde glauben, so wäre die Verstorbene eine erwachsene Frau gewesen, aber diese Darstellung ist nur eine konventionelle und in Wirklichkeit handelt es sich, wie wir sehen werden, um ein kleines Mädchen; daher trägt sie denn auch keine anderen Titel als und , Beiworte, die sie als ,gerecht befunden bei Osiris' und als ,ehrwürdig' bezeichnen, d. h. als eine selige Tote.

Was der Gott, vor dem sie auf dem Bilde betet, ihr verheißt, entspricht den gewöhnlichen Wünschen des Toten: ,dein Leib soll Brot haben, deine Kehle Wasser, deine

Nase angenehme Luft‘. Unter dem Bilde beginnt dann die eigentliche Inschrift mit , ‚sie sagt‘:

Es ist nicht leicht, sich in diesem barbarischen Schriftstück zurechtzufinden. Zunächst ist festzustellen, daß es das Suff. 1. sg. statt meist oder schreibt.[1] Sodann ist zu beachten, daß — falls der Text richtig ist — von dem Verbum ein Pronomen absolutum *wj* abhängt; man darf das Verbum also nicht als Passiv und nicht als Infinitiv fassen und das macht dann eine entsprechende Auffassung auch für die Verba *ḥḏ* und *ḏd* wahrscheinlich. Ich fasse sie also notgedrungen alle drei als Partizipien, die sich auf Osiris beziehen; das ergibt denn für diesen ersten Teil des Textes einen leidlich regelmäßigen Bau. Ich schlage demnach folgende Übersetzung vor:

Ich verehre dich, o Herr der Götter,
während (?)[a] ich (noch) ein Kind bin.
(Dich) der dieses an(?) mir schädigte,[b]
während ich ein Kind war,
ein schuldloses.[c]
Der sagte und es(?) geschah,[d]
und so schlafe ich im Wüstental[e] (schon) in meiner Kindheit[f]
und dürste, wenn Wasser neben mir ist.[g]
Der mich verdrängt hat[h] aus meiner Kindheit,
ehe es die Zeit (dazu) war,[i]
und so wandte[k] ich mich fort von meinem Hause in meiner Kindheit,
ehe ich mich (noch) an ihm gesättigt hatte.[l]

Will man sich eine Änderung des Textes erlauben und *ꜣr wj* in *ꜣrkwj* verwandeln, so würde es heißen ‚ich wurde aus meiner Kindheit verdrängt‘ und

[1] Wie Junker, Grammatik der Denderatexte, S. 37 bemerkt, ist dieser Gebrauch in Edfu, wo er häufig ist, nur bei weiblichen Personen üblich; er beruht also auf der Verwechslung mit der 2. sing. fem.

entsprechend könnte man dann auch das *ḥḏ* passivisch fassen: ‚dieses wurde ...' Der Sinn des Ganzen bleibt zum Glück von diesen Zweifeln unberührt.

Im einzelnen ist noch zu bemerken:

a Mit *ḥr* vor dem Verbum finitum *ḫprj* ist gewiß eine bestimmte Nuance gemeint; nach dem Folgenden denke ich, daß damit die Unzeitigkeit des Todes bezeichnet werden soll: das Kind ist noch viel zu klein, um schon als Toter den Osiris zu verehren.

b Die Verbindung *ḥḏ ḥr* kann ich sonst nicht belegen, doch ist ihr wörtlicher Sinn ja klar. — Ich denke, daß diese Wendung einer der Euphemismen für ‚sterben' sein wird, an denen das Ägyptische reich ist. ‚Dieses' werden die Jahre sein, die dem Kinde geraubt sind; vergleiche ‚er gebe ein langes Leben ohne daß ihm die Jahre geschädigt werden, (Turin 159; n. R.).

c Das *wntwj* (d. h. *wntj*) wird nach meiner Gramm.[3] § 420 zu erklären sein; für *ỉwtj wn* wird *ỉwtj wnf* zu lesen sein, wie unten richtig steht.

d Verbindungen von ‚sagen, anordnen' und ‚geschehen, getan werden' sind dem Ägypter vertraut, und so mag auch diese Stelle so zu fassen sein; der Sinn wäre, daß des Osiris Befehl an dem Kinde sogleich vollzogen ist.

e Die Zeichen sind in ein Loch des Steines gesetzt; das zweite ist dabei entstellt, es wird wohl ein sein sollen.

f Zu *m ḫwnt* ‚in meiner Kindheit' vgl. auf dem späten Sarg Nr. 20, Z. 11—12 des Wiener Museums: ‚seit ich geboren wurde in meinem *ḫwn* bis zu meinem Alter'. Dementsprechend sind nun auch die folgenden Ausdrücke *m ḥ-t* und *m kt-t* aufzufassen.

g Was heißt das? Wäre nur unsere Stelle, so könnte man daran denken, daß die Tote ein Säugling ist, daß ihr das Wasser also nichts nutzt; aber auf dem unten besprochenen Grabstein der Frau Ta-imhotep kehrt derselbe Gedanke in der gleichen Fassung wieder. Hat man etwa pessimistisch angenommen, daß alle Wasserspenden der Gräber in dem glühenden Wüstentale doch nicht den Durst vertreiben können?

h Mit ist gemeint, die Vertauschung von mit findet sich ja auch sonst in schlechter Orthographie; die Bedeutung von *ꜣr m* ‚jemand aus etwas verdrängen' ist gut gesichert.

i Daß das *n nw ḫpr* ‚indem nicht die Zeit geworden ist' ‚zur Unzeit' bedeuten soll, ist ja wohl zweifellos, aber ich kenne nur eine Stelle, die einen ähnlichen Ausdruck enthält: heißt es in den Festival Songs of Isis and Nephthys (6, 18) von Osiris.

k Das Determinativ von *ʿn* ist deutlich eine umgewendete Frau, so daß meine Auffassung dieser Gruppe sicher ist. Wenn das Verbum *ʿn* hier mit konstruiert ist, während bei ‚sich abwenden von etwas‘ sonst üblich ist, so hat dies nichts zu besagen, denn ist ja bei Verben verwandter Bedeutung die gewöhnliche Konstruktion.

l Der Ausdruck *n sꜣ m* ‚nicht satt werden von etwas‘ ist auch sonst im bildlichen Sinne belegt. Im Grabe des in Theben (Dyn. XX) wünscht der Tote die Sonne zu sehen ‚ohne ihrer satt zu werden‘ und der gleiche Wunsch kehrt in dem Papyrus der Nes-chons (MASPERO, Momies Royales, pl. 25; 2, 16) wieder.

Die Finsternis,[a] die ein Abscheu für ein Kind ist, aufgestiegen ist sie über mich,[b] während die Brust (noch) in meinem Munde war.[c]

Die Wächter (?)[d] dieses Tores wehren alle Leute von mir ab, der ich (?) nicht in der Zeit des Alleinseins bin;[e] mein Herz war zufrieden, wenn ich viele Leute sah, denn ich habe (ja) die Fröhlichkeit geliebt.

a Daß das seltene Wort für ‚Dunkelheit‘ *snk* wirklich Femininum ist, wie unsere Stelle es erfordert, zeigen die beiden einzigen alten Belege, die es dafür gibt: Totenb. 183, 9 und Amduat IV, 49 (nach der Publikation des Sethosgrabes), die es beide *snkt* schreiben.

b Merkwürdig aber wohl richtig ist das betonende *wj* hinter *ʿr*; man wird *ʿr wj šj* zu lesen haben, vgl. Gramm.[3] § 497.

c Der Ausdruck, mit dem hier das Gesäugtwerden bezeichnet ist, ist ein alt herkömmlicher und schon die Göttinnen der Pyramidentexte reichen ihre Brust des Säuglings (Pyr. 1119; 1427).

d Daß es wirklich Götter namens *ḥtpw* gibt, die dem Totenreich angehören, zeigt Totenb. 180, 20: ‚die *ḥtpw*, die Götter, die die (lies: zur?) Unterwelt führen‘. — Das Tor ist das des Totenreiches.

e Wörtlich: ‚Der nicht in der Zeit des Alleinseins ist‘; aber kann man dies so, wie hier angenommen ist, einem Pron. 1. sg. anfügen? Der un-

gefähre Sinn ist durch den folgenden Satz gesichert: das Kind war noch nicht in der Lebenszeit, die sich der Ruhe freut; es liebte es, wenn Menschen mit ihm scherzten.

O König der Götter, Herrscher der Ewigkeit, zu dem alle Menschen hinkommen! Gib mir Brot und Bier und Weihrauch und Wasser, die auf deinen Tisch geliefert werden. Ich bin (ja) ein schuldloses Kind.

Soweit die Leidener Stele. Ein Ägyptologe, der sie liest, wird durch sie sogleich an einen anderen späten Grabstein erinnert werden, der ebenso bitter das Los der Toten als ein unglückliches schildert. Ich meine den Londoner Grabstein der Ta-imhotep,[1] der Gattin eines Hohenpriesters von Memphis, die im Jahre 42 v. Chr. starb. Zuerst erzählt sie uns das große Ereignis ihres Lebens: Sie hatte nur drei Töchter gehabt und keinen Sohn, aber als sie mit ihrem Gatten zu dem Gotte Imhotep betete, da erschien der dem Hohenpriester im Traume und verkündete ihm, daß er ihm den Sohn gewähren wolle, wenn er ihm sein Heiligtum ausbaue. Das tat der, und nun fügte es der Gott, daß die Ta-imhotep einen Sohn gebar.

Diese Erzählung zeigt, daß sie und ihre Familie an ihrem alten Glauben hing; um so mehr fällt es auf, wenn Ta-imhotep dann nach der Erwähnung ihres Todes ihrem Gatten die im Folgenden mitgeteilten Worte zuruft, die in allem den Anschauungen der ägyptischen Frömmigkeit zuwiderlaufen.

[1] Veröffentlicht: Lepsius, Auswahl, Taf. 16; Prisse, Monuments, Taf. 26bis; Brugsch, Thesaurus, S. 918ff. — An Bearbeitungen kenne ich: Die erste von Birch in der Archaeologia XXXIX (1863), 335, eine bewundernswerte Leistung für seine Zeit; die von Maspero, Études égyptiennes, I, 187; von Brugsch, Ägyptologie, S. 163; von W. Max Müller, Liebespoesie, S. 33—36. Meine Übersetzung weicht in wesentlichen Punkten von ihnen ab. — Zur Berichtigung des Textes, bei der mich Herr Dr. Grapow unterstützte, stand mir ein guter Abklatsch der Lepsiusschen Sammlung zu Gebote.

[2] Das ist vielleicht nur ein zufälliger Strich.

O mein Bruder, Gatte und Freund, du Hoherpriester! Werde nicht müde zu trinken, dich zu berauschen und zu lieben. Sei fröhlich und folge immer deinen Wünschen; setze die Sorge nicht in dein Herz.

Was sind sie, die Jahre, die nicht auf Erden sind?[a] Das Totenreich ist ein Land im Schlummer, eine lastende Dunkelheit, der Wohnort derer, die dort sind.[b] Schlaf ist in ihrer Gestalt.[c] Sie wachen nicht auf, um ihre Brüder zu schauen, sie sehen nicht ihren Vater und ihre Mutter, ihr Herz vermißt(?) ihre Frauen und ihre Kinder.

a ist ⲁⲧⲉ.

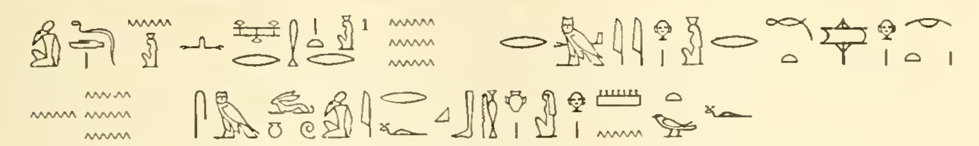
b ‚Die, die dort sind' ist der gewöhnliche Euphemismus für ‚die Toten'. — Gern verbände man: ‚Dunkelheit belastet den Wohnort der Toten', aber dann müßte eine Präposition fehlen, da ein transitives *dnś* ‚etwas belasten' nicht vorkommt.

c Das Wort *śm*, das in den Tempeln griechischer Zeit oft vorkommt, bezeichnet dort das Götterbild; hier wird die Mumiengestalt der Toten gemeint sein.

d Der Sinn ist ja zweifellos, aber *wh* wird im Sinne von ‚ermangeln' immer mit *m* konstruiert; ohne *m* bedeutet es ‚etwas verfehlen'.

[1] Deutlich, doch fehlen, wie im a. R., die beiden Enden des Bandes.

[2] Deutlich das Brot, so wie es weiter unten bei *fkꜣ* vorkommt.



Das lebende Wasser, in welchem die Nahrung (?) jedes Mundes (?) ist,[a] Durst ist es bei mir.[b] Es kommt zu dem, der auf Erden ist, und ich durste, während das Wasser neben mir ist.[c] Ich weiß nicht, an welchem Ort es (?) ist,[d] seit ich zu diesem Wüstental gekommen bin. Gib mir fließendes (?)[e] Wasser, sage (?)[f] zu mir: ‚Nicht sei deine Majestät fern vom Wasser.‘[g] Wende mein Antlitz dem Nordwind zu, am Ufer des Wassers. Ach bitte (?),[h] möchte mein Herz sich kühlen bei seinem Leid.

a Der Ausdruck ‚lebendes Wasser‘ oder ‚Wasser des Lebens‘ findet sich auch Pyr. 2036. Was in diesem Wasser sich befindet, bleibt zweifelhaft; meine Deutung beruht darauf, daß *tꜣ* ‚Brot‘ auch sonst allgemein für Speise steht.

b Da die Inschrift vorher einmal für *pw* braucht, so wird auch hier *pw* zu lesen sein; der Sinn mag sein ‚mir hilft das Wasser nichts‘.

c Vgl. die ähnliche Stelle in der Leidener Inschrift, oben S. 105, die auch verbietet, in etwas anderes zu sehen als das gewöhnliche Wort für dursten.

d Die von anderen vorgeschlagene Übersetzung ‚ich weiß nicht, wo ich bin‘ ist ohne starke Änderung des Textes nicht möglich; auch paßt dieser Gedanke nicht in diese Stelle, die ja doch auch nachher vom Wasser spricht. Ich sehe keinen andern Rat, als daß, wie das auch W. Max Müller annimmt, das für steht — eine Schreibung, die in den späten Personennamen wie ‚Mut spricht und sie lebt‘ ganz gewöhnlich ist. Das ‚in dir‘ wird man freilich in ‚darin‘ ändern müssen, da der Relativsatz sonst unvollständig wäre. Aber worauf bezieht sich die 3. fem.? Ob ungenau auf ?

e ‚Gehendes Wasser‘; ich kenne den Ausdruck sonst nicht.

f In möchte ich das Imperativpräfix sehen, freilich kenne ich es sonst nicht in dieser Schreibung.

g Das könnte eine alte Formel sein, die den Toten so anredet, wie es im Ritual der Könige und Götter üblich war. Vgl. dazu Pyr. 846; Mar., Dend. I 68 a u. ä.; freilich ist es in diesen Stellen

[1] So Dr. Grapow, gewiß richtig, doch ist der Leib der sitzenden Frau auf dem Abklatsch nicht sichtbar, vielleicht weil er auf dem Steine verschmiert ist.

immer die Sache, die ‚nicht fern' ist, und nicht die Person. Bedenklich ist auch die Schreibung statt des sonst üblichen .

h Die von Gardiner und Vogelsang (Kommentar zu den Klagen der Bauern, S. 62) vorgeschlagene Übersetzung von *śmwn* ‚sicherlich, wahrlich' paßt nicht zu dieser Stelle.

Der Tod[a] — ‚komme' heißt er.[b] Alle, die er zu sich gerufen hat, die kommen auf der Stelle zu ihm, indem ihr Herz . . . ist aus Furcht vor ihm.

Es gibt keinen, der ihn erblickte unter den Göttern und Menschen, und (doch) sind die Großen in seiner Hand wie die Geringen. Es gibt keinen, der sein Böses[c] abwehren könnte von sich und von allen, die er liebt.

Er raubt den Sohn von seiner Mutter[d] lieber als den Alten, der in seiner Nähe umhergeht. Alle Furchtsamen bitten vor ihm und er wendet ihnen nicht sein Ohr zu.[e] [Er?] kommt nicht zu dem, der ihn anruft,[f] er hört nicht darauf, daß man ihn preist. Man sieht ihn nicht, daß ihm Geschenke von irgend etwas gegeben werden.[g]

---

[1] Deutlich so.

[2] *ḥśf* ist sicher, wenn auch etwas unregelmäßig gestaltet. Auch ist sicher; das , das W. Max Müller hier erkennen wollte, ist in Zeile 6 ganz anders gemacht.

[3] Wirklich , gemeint ist natürlich .

[4] Das steht senkrecht, ist aber sicher.

[5] Sicher das menschliche Ohr.

[6] Das Ohr, das die Kopien geben, ist auf dem Abklatsch nicht erhalten, aber gewiß richtig.

a ist einfach der personifizierte Tod, ⲙⲟⲩ; das entspricht der gewöhnlichen späten Schreibung des Wortes, gibt den Auslaut ⲟⲩ wieder.

b Das Wortspiel ist gut: ⲙⲟⲩ ‚Tod' und ⲁⲙⲟⲩ ‚komme', wobei es sogar möglich ist, daß dieser Imperativ damals noch, da wo man die alte Sprache sprechen wollte, ⲙⲟⲩ lautete.

c Das seltene Wort bedeutet sonst ‚Unrecht, Sünde' o. ä., vgl. ‚es war kein *ḏbꜥ* in dem was er tat' (Wien, Sarkophag XX, 21) und ‚man fand an mir keine ' (Leiden V, 94) — beide Stellen aus später Zeit.

d Der Greis ist dem Tode schon nah und doch nimmt der Tod lieber das Kind.

e Soll das heißen: ‚Die, die in ihrer Angst ihn herbeirufen, erhört er nicht'? Oder ist der Sinn, daß er die Leute trotz ihrer Bitten hinwegrafft?

f Herrn Dr. Grapow verdanke ich die hübsche Vermutung, daß eine falsche Auflösung von sei, so daß wir das Wort ‚anrufen' bekommen. Aber verständlich wird der Text nur, wenn man annimmt, daß hinter ein ausgefallen ist.

g Für Schmeichelei und Bestechung ist der Tod nicht empfänglich.

Die beiden Grabschriften, die so pessimistisch von dem Totenreiche reden, stammen aus ptolemäischer Zeit und so könnte wohl jemand auf den Gedanken kommen, daß es griechische Anschauungen seien, die sich in ihnen widerspiegeln. Das wäre aber sicher unrichtig, denn diese Gedanken sind den Ägyptern nie fremd gewesen und wenn sie sich auch in den üblichen Totentexten nicht recht hervorwagen, vorhanden waren sie immer. Wenn die bekannte alte Formel bei den Besuchern des Grabes voraussetzt, daß sie ‚das Leben lieben und das Sterben hassen', so zeigt das schon geringes Vertrauen auf das Glück im Totenreich, und in einem nicht jungen Texte, den Naville als Kap. 175 in das Totenbuch aufgenommen hat,[1] wird das Totenreich ganz ähnlich geschildert wie in unsern Inschriften, als tief und dunkel, ohne Wasser und Luft, und der Liebe (dasselbe seltene Wort *nḏmmj-t*, das unsere zweite Inschrift braucht) freut man sich dort auch nicht; den Ersatz für diese Güter und für Brot und Bier müssen die Toten in ‚Verklärung'

[1] An der entscheidenden Stelle fehlen mehrere Zeilen bei Naville; den vollständigen Text ersieht man erst aus dem Londoner Papyrus des Aui (29, 10—13 der Publikation).

und ‚Zufriedenheit' finden. Auch das Amduatbuch beruht ja auf der Voraussetzung, daß das Totenreich an und für sich schrecklich ist und nur durch die zeitweise Anwesenheit des Sonnengottes erträglich wird. Auf verwandte Stellen in der Literatur, in den Trinkliedern und in den Totenklagen in Gräbern des neuen Reiches ist schon oft hingewiesen worden,[1] aber eine solche Stelle sei hier doch noch nachgetragen, da sie zeigt, wie verbreitet solche Lieder im neuen Reich gewesen sein müssen. Im Grabe des Neferhotep,[2] demselben, dem das eine Exemplar des Trinkliedes entstammt, singt ein Harfner gleichsam als polemische Gegenstrophe zu diesem: [illegible] ‚was sie da reden als Verherrlichung des (Lebens) auf Erden und als Geringschätzung des Totenreiches — wozu dient es so zu handeln gegen das Land der Ewigkeit?' Denn das Totenland ist ja recht und richtig und ohne Schrecken, da gibt es keinen Zank und Streit und alle unsere Verwandten ruhen darin. Es ist das freilich eine merkwürdige Apologie, denn was sie dem Tode nachrühmt, ist eigentlich nicht viel mehr, als daß er die Erlösung bringt von der Unruhe des Lebens.

---

[1] So von Maspero und W. Max Müller in den oben angeführten Stellen.

[2] Düm., Hist. Inschr., II, 40a, 11ff., nach Sethes Kollation; ich kenne das Lied durch die Bearbeitung, die Sethe für das Wörterbuch geliefert hat. Meine Übersetzung weicht etwas von der seinen ab.

Were the early Books of the Old Testament written in Cuneiform?

By

James A. Kelso.

Until very recently scholars have unanimously maintained that the autographs of the Old Testament books were written in an alphabetic script, variously designated as the ‚Phœnician' or the ‚Old Semitic Alphabet'. For the actual appearance of the Hebrew Scriptures as they came from the pens of the writers or redactors, the student was referred to such an inscription as that of Tabnith, King of Zidon.[1] Jewish tradition, as embodied in the Talmud (Tract. Sanhedrin 21 b), had preserved the recollection of a change from an older type of script to the one used in later times and familiar to all scholars in every modern edition of the Hebrew Bible. The latter is designated either ‚square' (מְרֻבָּע) or Assyrian (מְאֻשָּׁר) which is also interpreted as straight; the former or old characters are termed Hebrew (עִבְרִי). Just when or how the change from the one form of writing to the other took place, or what influence displaced the older script, are questions interesting in themselves but they do not concern us here. It is sufficient to note the theory and the basal facts tersely expressed above, and to realize that until the last decade they have been unanimously accepted.

In 1902 a new theory raised its head in the arena of Semitic scholarship and has attempted to contest the field with the one which has been outlined in the opening paragraph. It was first put forth as a brilliant hypothesis by that accomplished Assyriologist and Historian, Hugo Winckler, who made the brilliant guess that all religious and official documents among the ancient Hebrews were written in the cuneiform script.[2]

[1] An inscription discovered at Zidon in 1887 and assigned to the fourth century B. C. Compare Driver, Books of Samuel, p. XXIII ff.

[2] Winckler, Altorientalische Forschungen III, 1902, p. 165 ff.

He did not deny the existence or use of the old Semitic alphabet in Canaan, but maintained it was employed only for commercial and other non-official purposes. As in all ancient civilizations church and state are one (a condition familiar to a European but strange to an American), religious writings are as much official documents as state papers, and as the Old Testament books were the official documents of the Hebrew religion, they were consequently written in cuneiform. Put as briefly as possible, this was WINCKLER'S argument.

For the moment let us pass by the grounds presented by WINCKLER for his hypothesis and notice what favor it has found with other scholars, and how they have modified the theory by new evidence which, they think, has been secured. Four years after the publication of WINCKLER'S hypothesis (1906), Professor JEREMIAS, in his well-known work ‚The Old Testament in the Light of the Ancient Orient', set forth a similar view.[1] While his statement was that the Hebrews originally used the cuneiform script, he did not go further with reference to the Old Testament than to say that the Mosaic tables of stone were inscribed in the cuneiform character and not in the ‚old Semitic Script'. Professor JEREMIAS makes no explicit statement about the external form of Hebrew literature, but permits us to draw our own inference from his assertion that down to the days of Isaiah two forms of writing were current in Israel, one in cuneiform script, intelligible only to priests and scholars, and the other in the Phœnician alphabet, used by the masses for the needs of everyday life.

Such a view of the prevalence of the cuneiform style of writing has more recently passed into some German text-books on the Old Testament as a well established fact, notably in the case of a work on Hebrew Archaelogy by Dr. J. BENZINGER.[2] With this author the idea that the Hebrews used cuneiform characters in their religious writings is no longer hazarded as a guess or hypothesis, but presented as if it were one of the fundamental and generally recognized facts of the science of Semitic philology. Dr. BENZINGER elaborates his theory with much greater detail and exactness than its earlier advocates attempted. According to him, cuneiform was the regular form of writing current in Canaan as early as the fifteenth century B. C. and continued to be used in that land during the entire period of the Hebrew monarchy. He assumes that the Hebrew tribes were illiterate nomads when they crossed the Jordan under Joshua; that they possessed no system of writing of their own and hence adopted the one that

[1] JEREMIAS, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 1906, p. 423 f.
[2] J. BENZINGER, Hebräische Archäologie, 1907, p. 178.

was current in Canaan. Dr. BENZINGER, however, agrees with the scholars whose names we have already mentioned in acknowledging that alphabetic writing was current in Canaan during the period of Israelitish occupation, but its employment was restricted to private use, as all official writings, whether laws, contracts, or religious texts, were written in cuneifom. It is further maintained that the Babylonian form of writing continued to prevail in official circles in Israel until the reign of King Josiah. The reformation inaugurated by this godly monarch swept away every symbol of heathenism, and with this revolution went the cuneiform writing with its associations of a foreign domination and a pagan cult. To put it in a simple sentence and modern American phraseology: Israel's form of writing was changed by *executive order* about the year 622 B. C. A recent American President attempted a similar change when he ordered the reformed spelling to be used in all official documents.

We may now ask: What are the grounds for this attractive but revolutionary theory? In it one is justified in seeing the influence of the Pan-Babylonian School, which attempts to trace all of Israel's civilization, as well as her religious rites and institutions, to a Babylonian foundation. If the contention of this group of Old Testament interpreters is correct, the art of writing — constituting the foundation of culture — could scarcely be assigned any other origin than the ancient empire of the Mesopotamian Valley.

Turning to the Old Testament itself, we discover that these three scholars are agreed as to the Scriptural passages on which they rest their case. They are Ex. 31, 18 and 32, 16, combined with Is. 8, 1. The two former relate to the tables of stone, concerning which the reader is informed that they were written with ‚the finger of God'[1] or inscribed with the ‚writing of God'.[2] Instead of taking these phrases as concrete, vivid, anthropomorphic statements of the divine origin of the decalogue, they interpret them in the sense of a language especially belonging to God and therefore sacred or priestly. In their opinion, cuneiform script, with which the decalogue was inscribed, constituted an esoteric, or priestly script. In criticism it may be said that as an isolated phrase the term ‚writing of God' might suggest what these scholars maintain, but from the context they can secure no support for their view.

In addition they bring forth Is. 8, 1 as corroborative evidence. This verse runs: ‚And Yahweh said unto me (to the prophet Isaiah), take thee

[1] לֻחֹת אֶבֶן כְּתֻבִים בְּאֶצְבַּע אלהים Ex. 31, 18.

[2] וְהַמִּכְתָּב מִכְתַּב אלהים הוא Ex. 32, 16.

a great tablet and write thereon in plain script (literally „a mortal's stylus"), For Maher-shalal-hash-baz'. The crucial phrase is ‚a mortal's stylus'.[1] and by these scholars it is contrasted with the expression ‚writing of God', as used in Exodus, and is interpreted as meaning the common or vulgar form of writing. There is no question that the inscription which the prophet is directed to set up had to be put in a form of writing familiar to the masses, and the great commentators are agreed in paraphrasing this expression to mean ‚in common character, easily legible, and understood by the people'. It is the view of the three scholars mentioned above that this inscription of Isaiah was written in the old Semitic alphabet, because this script was generally understood by the people in that age. They draw as an inference from his statement that there was an other form of writing employed by priests and prophets in all sacred texts, which Isaiah, educated man that he was, could have used. Of course this esoteric writing was cuneiform.

This theory has been stated in a slightly different form by Professor EDOUARD NAVILLE, Professor of Egyptology at the University of Geneva. He first presented his views in a paper before the Academy of Inscriptions and Belles-Lettres at Paris in 1910,[2] and more recently he has put his hypothesis into English dress.[3] Professor NAVILLE approaches the question partially from the standpoint of an Egyptologist and bases his arguments on passages of the Old Testament which the writers first proposing the theory did not touch. The Swiss scholar, as a two-fold foundation for his theory, associates an Egyptian custom with the finding of the ‚Book of the Law' by Hilkiah in the reign of Josiah. Recent archaeological investigation has brought to light a striking Egyptian practice of depositing a portion of their sacred book (the Book of the Dead), either under the pedestal of a god or in the foundation of a sanctuary. These extracts from the Book of the Dead are found to be written in the archaic and sacred characters. Professor NAVILLE believes that the Hebrews practiced a similar custom, and consequently, when Solomon laid the foundation of the Temple, a copy of the Book of Deuteronomy written in the archaic cuneiform, the sacred script of the Hebrews, was built into the wall. In passing we must remark that this Egyptologist does not seem to be consistent as to the origin of Deuteronomy. At one time he appears to write as if it was

---

[1] בְּחֶרֶט אֱנוֹשׁ

[2] E. NAVILLE, La Découverte de la Loi sous le Roi Josias, 1910.

[3] E. NAVILLE, Archaeology of the Old Testament, Was the Old Testament written in Hebrew?, 1913.

produced in the reign of Solomon; at others, he ascribes the Pentateuch expressly to Moses; but to brush aside Professor Naville's view by saying that according to the critical hypothesis Deuteronomy was no written until the seventh century is scarcely satisfactory. It seems to us that all that is essential to this form of the theory, is the deposition of some portion of the sacred writings of the Hebrews in the walls or foundation of the Temple.

Making an Egyptian custom his starting point,[1] this scholar passes on to his Biblical proof texts. He rests his argument largely upon two passages: II Kg. 22 and II Ch. 34, 14 f., both of which narrate the discovery of the Book of the Law in the Temple during the reign of Josiah. The sacred edifice had been neglected during the reign of the godless Manasseh and had fallen into a dilapidated condition. The workmen, in making the repairs commanded by the new king, ran across Deuteronomy, or the Book of the Law, written on a clay tablet and stored away in a cavity of the wall. Let us hear Professor Naville's own words in regard to this discovery in his latest book ‚Archaeology of the Old Testament' p. 129: ‚The Temple was in the hands of a great number of workmen and masons, repairing cracks in the walls and using for that purpose hewn stone. One may fancy that they came upon the cuneiform tablet and did not pay any attention to it, as common workmen or masons would do now, not only in repairing old walls but even in excavations. Hilkiah found it in the rubbish or he picked it out when it fell out of its hiding place'.

For the sake of the argument let us note a couple of the pertinent verses of the Scripture narrative: ‚Hilkiah the high priest said unto Shaphan the scribe, I have found the book of the law in the house of Jehovah. And Hilkiah delivered the book to Shaphan, and he read it (v. 8)...... And Shaphan the scribe told the king, saying, Hilkiah the priest hath delivered me a book. And Shaphan read it before the king' (v. 10). Heretofore scholars have never found any traces of cuneiform in this passage, and it has remained for Naville's sharp eyes to detect them. His exegesis is simplicity itself: The reason Hilkiah delivers the newly discovered book to Shaphan the scribe, instead of reading it himself, is the simple fact that he could not read it, as it was written in the Babylonian script. After the days of Solomon the priests had accustomed themselves to the Phœnician alphabet and had forgotten cuneiform, formerly the sacred tongue, but Shaphan the courtier could read it, as it was still the medium of diplo-

[1] For a discussion of the Egyptian custom the reader is referred to the French work, La Découverte de la Loi, p. 3 ff.

matic communications. This contention is based upon a rather far-fetched interpretation of the statement, ‚Hilkiah the priest found the book of the law *given* by Moses' II Ch. 34, 14. The entire argument depends upon the far-fetched force which is assigned to the words ‚given by Moses', lit. *by the hand of Moses* (בְּיַד מֹשֶׁה). The usual interpretation of the phrase ‚by the hand', which is common enough in the Old Testament, takes it in the sense of ‚agency', but Naville twists it to mean ‚as Moses would write, or as they wrote in his age'.[1] This is certainly fanciful exegesis, and Hilkiah's inability to read the book discovered in the Temple is a gratuitous assumption.

Both at the building of the Temple and in connection with the finding of the Book of the Law about three centuries later, events may have happened as Professor Naville suggests but there is very slender foundation for it in the Biblical records. The Hebrew historian has given posterity a circumstantial account of the erection of the Temple. Consequently, it appears incredible that the Hebrews could have practiced a custom, analogous to that of the Egyptians, of burying portions of their Scriptures in the walls of their sacred edifices without our receiving at least a hint of this usage in the Biblical narrative.

It now remains for us to test these theories by the results of archaeological investigations and Old Testament facts. ‚The conclusion that the oldest documents of Hebrew literature have been written neither in the Hebrew language nor with the Hebrew script, but in the idiom and with the characters of the tablets of Tel-el-Amarna, namely, Babylonian cuneiform' is not quite as baseless as it appears at first sight.[2] No one will attempt to deny the widespread influence of Babylonian civilization and the use of the Babylonian language as a medium of diplomatic correspondence in Western Asia during the thirteenth and fourteenth centuries B. C., but the facts in regard to methods of writing in Palestine must be examined with great care as they bear directly upon this theory. The seal found at Taanach with the inscription ‚*Atanaḫili son of Ḫabsi, servant of Nergal*', because it is assigned to 2000 B. C., and the tablet discovered at Lachish, as it belongs to the Tel-el-Amarna period, may be passed by; but at Taanach a number of tablets, including four letters, were brought to light by the spade.[3] Their significance for our argument consists in their

---

[1] בְּיַד מֹשֶׁה Naville paraphrases this phrase by ‚Comme l'aurait écrit Moïse' or ‚Comme l'on écrivait de son temps'; cf. Naville *op. cit.* p. 23.

[2] Naville, Archaeology of the O. T., p. 4.

[3] Hrozný in Sellin's Tell Ta'annek, Vienna 1904, p. 113 ff.

not being diplomatic documents, but private records, and also of Canaanitish origin. Their existence clearly indicates that cuneiform writing was used in the thirteenth century for the ordinary purposes of life in Canaan. A fragment of a cuneiform tablet was discovered by the Harvard University Expedition at Samaria but it has not been published. At Gezer Mr. Macalister unearthed three tablets, two being contract tablets in Assyrian, and the third a fragment of one in Neo-Babylonian. These three do not bear on our problem because the first two are Assyrian in their origin, dated according to the official Eponym Canon. Winckler himself regards them as a relic of the Assyrian occupation of the city during the reign of Asshurbanipal (649—647), although he allows a possibility of their being Israelitish and due to the custom of using cuneiform in official records.[1]

If it were not for recent investigations and discoveries with reference to the origin and use of the old Semitic alphabet, the archaeological evidence would incline the scholar to assign this larger rôle to cuneiform writing among the Hebrews. All the evidence that has come to hand justifies the assertion that alphabetic writing originated among the Semites as early as the middle of the second millennium B. C. The earliest inscription in the Phœnician alphabet, known as the Baal Lebanon inscription found on the Island of Cyprus, is assigned by competent authorities to the year 1000 B. C. The famous Moabite Stone of the 9th century, the later Siloah inscription, and the calendar discovered at Gezer in 1908, must not be forgotten, together with the numerous ostraca unearthed by the American explorers at Samaria. In this connection it is not the contents of these inscriptions but the forms of the letters which are of significance. The letters of the old Semitic alphabet, as found in these products of ancient literary activity, are not crude as if they were a recent invention, but are cursive in character, suggesting long use. A writer in a recent volume of the Journal of the Royal Asiatic Society calls attention to the tendency to cursiveness in the letters of the Mesha Stone, and states: ‚Its alphabet manifests a maturity which could only have been acquired after a practice of several centuries.‘[2]

Writing material to a very large extent determines the character of the writing itself. Cuneiform can be conveniently written only on clay

[1] H. Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament, 1909, p. XIX. Winckler's own words are: ‚Die Datierung nach assyrischer Weise würde vermuten lassen, daß Gezer zu assyrischem Provinzgebiete gehörte, da man für die Tributärstaaten eine heimische Datierung voraussetzen würde‘.

[2] Hirschfeld: Recent Theories on the Origin of the Alphabet, JRAS., 1911, p. 963 ff.

with a stylus. At least nothing could be more ill adapted to the wedge shape of the Babylonian characters than papyrus. We now have evidence that papyrus was commonly used in Syria as early as 1100 B. C. and probably for centuries before that date. In the Golénischeff Papyrus, discovered in 1891 at El-Khibeh in Upper Egypt and belonging to the 12th century B. C., we find an account of an Egyptian envoy, Wen-Amon by name, who was sent to the king of Byblus to procure cedars of Lebanon. The writer records his adventures and his misfortune in losing the treasure which he carried as purchase money. This necessitates sending for a new installment of articles in order to effect the exchange. The list of things offered in payment is given in detail and among these we find 500 rolls of papyrus.[1] Now papyrus served the same purpose in antiquity that paper does to-day. We have already noticed that this writing material practically excludes the use of cuneiform, and points unmistakeably to the employment of characters of the alphabetic type. KITTEL is certainly correct when he speaks of the implication of this Egyptian evidence, as necessarily compelling us to the hypothesis that the North Semitic Canaanitish script was in general use in the closing centuries of the 2nd millennium B. C.'[2]

The discoveries made by the Harvard Expedition at Samaria give substantial support to this hypothesis.[3] The Samaritian ostraca are assigned to the year 900 and the forms of the letters show maturity and indicate a long history. The art of writing was unquestionably practiced in stone and bronze and on leather and papyrus long before ink and the reed pen were used on pottery.

In the past the Phœnician alphabet has been traced back either as a development from the Egyptian hieroglyphs or the Babylonian cuneiform, but the evidence that both these hypotheses are untenable is gradually increasing. The ,Old Semitic alphabet' has an ancestry of its own and is a descendant of a more ancient alphabetic script of which another daughter is the South Semitic form of writing.[4] The antiquity and the use of the Phœnician alphabet as early as the Age of the Judges is as well established as any other similar fact of ancient life.

[1] BREASTED in Ancient Records of Egypt, IV, p. 277, discusses the bearing of these facts on the history of writing, and remarks, ,Of course the Phœnicians did not write cuneiform with pen and ink upon these rolls', and then goes on to argue for the use of the Egyptian hieratic.

[2] R. KITTEL, Geschichte des Volkes Israel, 1912, I. Vol., p. 179.

[3] Compare Harvard Theol. Review, Jan. 1911, and Theol. Lit.-Blatt 1911, Nr. 3 u. 4.

[4] PRÄTORIUS' conclusion, based on palaeographical evidence, is as follows: ,daß Südsemitisch und Meša uralte Gabelungen von einer noch nicht ganz festen einheitlichen Schrift sind'; cf. ZMDG., 1909, p. 191.

In view of all this evidence, let us return to the O. T. to see if there is any definite statement, or even any hint, that points to such a strong influence of Babylonian art and civilization as to lead us to the conclusion that any portion of the O. T. was written in the language of these people. (1) It has been claimed that Prov. 25, 1 contains the record of a translation from one language into another. This passage tells of the ‚Proverbs of Solomon, which Hezekiah king of Judah copied out‘, and the Hebrew verb הֶעְתִּיקוּ is interpreted in the sense of ‚translate‘ rather than ‚transcribe‘. Naville has recourse to the LXX to make out his case; in the Greek the phrase ‚Proverbs of Solomon‘ is qualified by the adjective *αἱ ἀδιάκριτοι* which the Swiss scholar renders ‚unintelligible ones‘ and boldly asserts that this does not refer to the sense but to the form of writing. They were unintelligible because they were written in cuneiform. In criticism of this interpretation it may be said that the Hiphil of עתק, not only in the O. T. but also in post-Biblical Hebrew means ‚transcribe‘, not ‚translate‘, and the Greek adjective more frequently signifies ‚mixed; not to be separated‘. Again, in Neh. 8, 8, where Ezra's reading of the law is described, we find the statement: ‚And they read in the book of the law of God distinctly (מְפֹרָשׁ) and they gave the sense so that they understood the reading‘. The Hebrew word for ‚distinctly‘ has been taken as meaning ‚interpreted‘, and it has been thought that the interpretation was necessary because the law was originally written in Babylonian. Had the Hebrew writer intended to give this sense unequivocally, he could have done so by using another word מְתֻרְגָּם. (2) More than one passage in the book of Isaiah make it plain that the Assyro-Babylonian was unknown tongue to the Hebrews in the 8th century. In Is. 28, 11 there is a clear allusion to the Assyrian, and his language is designated as barbarous and unknown.[1] Again, when the envoys of the Assyrian king held a parley with the Israelitish officials, Aramaic is spoken (Is. 36, 11). If both parties had been able to converse in Assyrian, it seems strange that they resorted to Aramaic. Rieszler tries without success to break the force of this Biblical evidence by taking Aramaic as equivalent to Assyrian.[2] For this assertion he gives no proof beyond bringing forth an analogy, namely, the application of the designation ‚Assyrian‘ to the empires that rose on the ruins of Nineveh

[1] Is. 28¹¹ ... כִּי בְּלַעֲגֵי שָׂפָה וּבְלָשׁוֹן אַחֶרֶת Note the remark of Delitzsch in his commentary ad. loc. ‚Das assyrische Semitisch klang den Israeliten etwa wie uns das Alemannische oder Niedersächsische‘.

[2] Rieszler, Das A. T. und die bab. Keilschrift, Theol. Quartalschrift, 1911, p. 245 f. ‚Im Talmudtraktat Sanhedrin 21 b wird die aramäische Schrift assyrisch geheißen; warum kann hier nicht das Umgekehrte der Fall sein und Aramäisch für Assyrisch stehen?‘

and Babylon. He claims that Aramaic was an interchangeable term, but without justification. (3) The absence of Assyro-Babylonian words in the vocabulary of the early writings of the O. T. is the most serious argument against this theory. In documents indisputably early, Babylonian words are not found, practically the only exception being in Gen. 14, 14, where Abraham's household warriors are designated חֲנִיכָיו, cf. *ḫanakuka,* Taanach 61. 8. But from the 7th century on, the influence of these languages on the Hebrew vocabulary becomes quite manifest. The prophet Ezekiel uses many words which do not occur in earlier writings and are found to be technical Babylonian expressions. Notable exampels of these are: *agappim* אֲגַף, band or army, only found in Ez. seven times, Ez. 12, 14; 39,4, Bab. word *agappu,* a wing of an army; אֵלָם, porch, Ez. 40, 10 ff.; נְדָנִים equal to Assyrian *nudnu,* gift or bribe from harlot, Ez. 16, 33. Especially significant is the use of ע״עָשָׂר, עַשְׁתֵּי עֶשְׂרֵה, the numeral ‚eleven'. The ʿ*aštê* is generally taken as equivalent to the Assyro-Babylonian *ištin* or *ištên.*[1] This form of the numeral is evidently a loan word and occurs first in writings that can be accurately dated; the earliest of these is the Book of Jeremiah and the passages are Jer. 1,3; 39, 2; 52, 5. In the Pentateuch it is only found in the introduction to Deuteronomy (Dt. 1, 3) and the Priestly Code, but becomes quite common in exilic and post-exilic writings. Zech. 1, 7; I. Ch. 12, 14; 24, 12; 25, 18; 27, 14.

In considering the exegetical evidence it is necessary to notice the argument of RIESZLER, who supports the hypothesis of WINCKLER et. al. by an examination of Gen. 1—11.[2] The arguments of this scholar are different from anything that we have as yet touched upon, consequently a brief separate treatment is necessary. His contention is that the Massoretic Text of the first eleven chapters of Genesis contains many evidences of being a translation from an Assyro-Babylonian original. RIESZLER argues that in many passages the difficulties and obscurities are due to the confusion by the translator of two Babylonian roots or words that were similar in sound or spelling. Two examples of his method and reasoning must suffice. He asserts that there is a contradiction between Gen. 2, 5 and 2, 6. In the former verse the absence of vegetation is attributed to the lack of rain and the absence of men to till the soil, while in the latter the earth is abundantly supplied with moisture. This contradiction is entirely removed if

[1] GES.-KAUTZSCH, Hebr. Grammatik, footnote p. 300.

[2] RIESZLER, *op. cit.* The full list of passages is: Gen. 2, 5; 2, 21; 2, 17; 3, 5; 3, 7; 4, 1 (the last four constitute one group); 3, 21; 4, 7; 4, 12; 4, 15; 4, 20; 4, 23; 5, 3; 6, 2; 6. 3; 6, 13; 9, 5; 7, 7; 9, 20; 9, 27; 11, 4.

we recognize that the Hebrew translator confused two words in the Babylonian original of verse 5. The mistake consisted in taking *zanânu* = ,adorn' for *zanânu* = ,rain'; for, according to Rieszler, God did not supply the lack of vegetation by giving rain, but by planting trees (cf. v. 9). The correct translation of the relevant clause v. 5 would be ,Yahweh Elohim had not adorned the earth, i. e. with trees'. Instead of making up the lack of vegetation by rain, God plants trees. The weakness of this presentation is due to the assertion of a contradiction (between 2, 5 and 2, 6) which does not exist — none of the great commentators have even hinted at it — and then offering an explanation which convicts the translator of either ignorance or carelessness. It also does not account for the Hebrew preposition עַל, and reduces the verse to tautology. We leave it to the reader to decide whether the new translation of Gen. 2, 5 is an improvement: ,And no plant of the field was yet in the earth and no herb of the field had yet sprung up for Yahweh Elohim *had not adorned the earth with plants*'.

In similar fashion the famous passage Gn. 2, 21 is changed to read, ,And he took one of his spirits of life (Lebensgeistern) and he formed out of the flesh a dwelling place for her (spirit of life)'.[1] The word ,rib' of the received text, is due to misunderstanding of the common ideogram ,TIL' current under the name *ṣilu* and also representing the word *balaṭu* = ,life'. This has led to confusing the Semitic *ṣl'* = Hebrew *ṣéla'* (life) with Hebrew *ṣēla'* = ,rib'.[2] Again, in the second clause of the verse the translator has made two mistakes: he has taken *eṣeru* = ,close' instead of *eṣeru* = ,form'; and read *kumu* = ,dwelling' as a particle *kum* = ,instead of, in place of'.

Rieszler's only difficulty in this verse is the word ,rib'. ,Why the rib?', he asks, and then gets rid of it as we have described; but the textus receptus is in harmony with Semitic ideas. The Arabs use the word ,rib' in a sense analogous to that of Gen. 2, 21: *hua lizḳi* or *hua bilizḳi* (= he is my rib) i. e., ,he is my bosom companion'. Rieszler's change also destroys the suggestive allegory which sets forth the moral and social relation of the sexes to each other. Two illustrations of Rieszler's unconvincing exegesis must suffice, but, to do full justice to his theory, all the

[1] Rieszler's rendering of Gen. 2, 21. 22 runs: ,Er (der Herr) nahm Etwas von seinen (Adams) Lebensgeistern, er füllte unterhalb ihrer mit Fleisch aus. So gestaltete der Jahve Gottes den Lebensgeist, den er dem Menschen entnommen hatte, zu einem Weibe'.

[2] The standard Assyrian lexicons of Delitzsch and Muss-Arnolt know no such meaning for *ṣelu*. According to these authorities this word may signify: (1) ,rib of an animal or ship'; (2) ,side'.

passages ought to be carefully examined; this has been thoroughly done by König, with negative results.[1]

The Biblical data, together with the archaeological evidence, have been carefully reviewed and it has become apparent that the new hypothesis, which maintains that the early writings of the O. T. were first written in the Babylonian language with cuneiform script, does not rest on very substantial foundations. The old view, that they were originally composed in Hebrew with the old Semitic or Phœnician alphabet, is still to be held until some new discovery clearly demonstrates the truth of the newer theory.

[1] König, Das A. T., Neue Kirchliche Zeitschrift, 1913, 101 ff.

Die jemenische Aussprache des Hebräischen und Folgerungen daraus für die ältere Sprache.

Von

Hubert Grimme.

Einleitendes.

Unsere Auffassung vom Wesen der hebräischen Lautaussprache ist aufs stärkste beeinflußt durch die Tradition der spanisch-portugiesischen Juden des Mittelalters, die seit Reuchlins Zeit in die Kreise der christlichen Gelehrten getragen ist und sich seither mit nur geringfügigen Veränderungen von Grammatik zu Grammatik fortgepflanzt hat. Für die Güte dieser Überlieferung schien zu sprechen, daß hinter ihr außer einem starken Bruchteile der Judenschaft die Koryphäen der grammatischen Wissenschaft des Judentums standen. So erklärt es sich, daß in christlichen Gelehrtenkreisen die polnisch-lithauische Aussprache der hebräischen Laute abgelehnt wurde, so sehr auch verdiente jüdische Sprachgelehrte neuerer Zeit für sie eintraten; man warf ihr vor, sie habe infolge vielfacher Ortsveränderung der Juden, die sie vertraten, ihre ursprüngliche Reinheit nicht bewahren können, und berief sich dabei besonders auf nicht zu leugnende Neuerungen in der Konsonantaussprache. Doch übersah man, daß solche Vorwürfe kaum weniger auch die westliche Aussprache trafen, indem eine romanische Umgebung auf die Dauer den semitischen Charakter der hebräischen Lautaussprache ähnlich stark — ob auch in anderer Weise — beeinflussen mußte wie eine germanisch-slawische, und so ist nicht wegzuleugnen, daß, wo immer die Juden als Muttersprache ein nichtsemitisches Idiom sprechen, ihre Aussprache des Hebräischen sich von der semitischen und daher auch echthebräischen Sprechbasis entfernt hat und somit außerstande ist, die alte Tradition der Lautbildung zu bewahren.

Daß neben der Sprachüberlieferung der Juden West- und Osteuropas auch eine orientalische anzunehmen sei, deren Vertreter in größeren jüdischen Enklaven in Afrika und Asien zu finden sind, das wurde zwar schon

im Mittelalter nicht ganz übersehen, hat aber erst in neuester Zeit gebührende Beachtung erfahren. Innerhalb dieser orientalischen Tradition sind verschiedene Richtungen zu unterscheiden. Der Maßstab ihrer Güte ist vor allem ihre geringere oder größere Bodenständigkeit. Die zahlreichen Juden, welche die Randgebiete des Mittelmeeres, vor allem Marokko, Algerien, Ägypten, Palästina und die Levante bewohnen, sind in ihrer überwiegenden Mehrzahl Abkömmlinge europäischer Juden, die als Opfer von Verfolgungen sich zum Orient zurückgeflüchtet haben; Palästina, das Mutterland des Judentums, hat am spätesten durch solche Rückwanderungen seinen jetzt nicht unbeträchtlichen jüdischen Bevölkerungseinschlag erhalten. So bietet die Aussprache des Hebräischen in diesen Gegenden ebensowenig Gewähr für Originalität wie die in Europa, mag sie auch durch die Nähe der arabischen Sprache eine Reihe echtsemitischer Laute (z. B. laryngale und emphatische Konsonanten) wiedergewonnen haben.

Hinter diesem Gürtel rückgewanderter Juden mit europäischer Vergangenheit sitzen aber andere, die im Orient von jeher beheimatet waren. Wie sie sich von jenen in Ritus, Lebensgewohnheiten und körperlichem Habitus vielfach unterscheiden, so auch in ihrer Tradition der hebräischen Aussprache. Sieht man von den Falaschas Inneräthiopiens ab, bei denen Kenntnis und mündlicher Gebrauch des Hebräischen schon lange in Vergessenheit gekommen sind, so verdienen besonders die Samaritaner, die persischen und die jemenischen Juden Berücksichtigung. Die erstgenannten haben scheinbar das erste Anrecht darauf, da sie auf palästinensischem Boden ein Stück altisraelitischen Volkstums vertreten. Das kann uns jedoch nicht hindern, ihre hebräische Aussprache, die uns Petermann in musterhafter Weise in seinem ‚Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner' (Leipzig 1868) erschlossen hat,[1] als keineswegs original und maßgebend zu bezeichnen, da sie von seiten eines lautlich stark abgeschliffenen aramäischen Dialekts tiefgehende Eindrücke erfahren hat. Unsere Kenntnis der persischen Juden steckt zwar noch in den Anfängen; doch steht bezüglich ihrer Aussprache des Hebräischen fest, daß sie zahlreiche semitische Laute verloren hat und überhaupt auf iranischer Sprechbasis ruht, wodurch ihr der Anspruch auf Echtheit von vornherein versagt ist.

Anders steht es mit den Juden, die in großer Zahl das südliche Arabien von Aden bis Negrān bewohnen. Sie übertreffen an Bodenständigkeit alle uns sonst bekannten Judenschaften. Schon um das Jahr 520 n. Chr. war

---

[1] Die Transkriptionen Petermanns entsprechen ganz der Aussprache des jetzigen samaritanischen Oberpriesters, wie ich nach Phonogrammen, die ich aufgenommen habe, konstatieren konnte.

ihre Zahl und ihre Bedeutung für Jemen so groß, daß einer der Ihrigen, Jûsuf du-n-Nuwâs, mehrere Jahre hindurch den sabäischen Königsthron inne hatte. Das Eindringen des Islams in Südarabien hat hier das Judentum zwar nicht verdrängt, aber doch stark in die Enge getrieben; auch ist anzunehmen, daß von diesem Zeitpunkt an der soziale und materielle Niedergang der jemenischen Juden datiert. Das ganze Mittelalter hindurch traten sie nicht mehr hervor, so daß sie uns nur selten bei Schriftstellern begegnen, so bei Benjamin von Tudela (12. Jahrh.) und Moses Maimonides, der ihnen auf die Kunde von ihrer traurigen äußeren und inneren Lage ein Trostschreiben zugehen ließ. 600 Jahre später erwähnt sie der Arabienreisende Carsten Niebuhr; aber erst nach einem weiteren Jahrhundert tauchten sie aus ihrer Vergessenheit auf infolge der Mitteilungen, die der polnische Jude Jakob Schappir über sie in seinem Reisetagebuche ‚Eben Schappir' machte. J. Schappir hat sie mit offenem Auge beobachtet und läßt ihrer Eigenart volle Gerechtigkeit widerfahren; so rühmt er auch besonders ihre gute hebräische Aussprache, von der er zahlreiche, fast durchweg richtige Einzelheiten anführt, ihren Akzentvortrag und ihre literarische Bildung. Bald nach Schappir kam Joseph Halévy auf seiner epigraphischen Forschungsreise in Südarabien (1870) mit ihnen in nahe Berührung, und auch er ist des Lobes über sie voll: ‚Der elendste Jude in Jemen kann lesen und schreiben,' sagt er. Auch findet er, daß in Jemen, trotzdem es hier keine Talmudhandschriften gäbe, die Kenntnis der jüdischen Gebräuche weiter verbreitet sei als irgendwo.

Die literarische Würdigung der jemenischen Juden in christlich-europäischen Kreisen begann vor allem, als alte bis ins Frühmittelalter hinaufreichende hebräische und aramäische Handschriften aus Jemen den Weg in europäische Bibliotheken fanden. Sie wurden u. a. Anlaß, die östliche (babylonische) Punktation auf breiterer Basis, als sie der Codex Petropolitanus bot, zu studieren, sowie den Vokalismus des Targumischen gründlicher zu verstehen.

In den letzten zehn Jahren haben widrige Umstände viele jemenische Juden veranlaßt, aus ihrer Heimat auszuwandern; ihr Hauptziel war Jerusalem, wo gegenwärtig mehrere Tausend von ihnen leben sollen; andere ließen sich in Ägypten nieder. Nach Europa scheint allerdings noch keiner gelangt zu sein, da selbst in der großen Londoner Judenschaft — wie ich auf meine Nachfrage an Ort und Stelle erfuhr — kein Jemenit je wahrgenommen sein soll. Immerhin fehlt es der europäischen Wissenschaft nicht an Gelegenheit, jemenische Juden zum Gegenstand näherer Untersuchungen zu machen. So hat S. Weissenberg an zahlreichen in Jerusalem ansässigen Jemeniten das Problem ihrer somatischen Eigentümlichkeit und Rassezugehörigkeit studiert

(Zeitschr. f. Ethnologie XXI, 1909, S. 309—327); ihrer Aussprache des Targumisch-Aramäischen ist G. Dalman in der 2. Auflage seiner ‚Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch' (1905) gefolgt — allerdings an der Hand von nicht besonders genauen Lautforschungen. Die Frage nach ihrer Aussprache des Hebräischen, für die Jakob Schappir so glücklich vorgearbeitet hatte, hat erst A. Z. Idelsohn wieder aufgegriffen. In seiner Studie über ‚Die gegenwärtige Aussprache des Hebräischen bei Juden und Samaritanern' (Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. des Judentums, 57. Jahrg., S. 527—545, 697—721), die vorwiegend nach Phonogrammen des Wiener und Berliner Phonogramm-Archivs gearbeitet ist, gibt er auf S. 537—541 eine Beschreibung der jemenischen Lautaussprache, deren Verdienstlichkeit ich gerne anerkenne, ohne aber von ihr in bezug auf Genauigkeit befriedigt zu sein. Zudem reicht die von Idelsohn angewandte Transkription der Einzellaute sowie die eines längeren Bibelstückes (Ex. *12,* 43—48; *13,* 12—13) nicht aus, um dem Leser einen klaren Begriff von der Natur der jemenischen Aussprache zu geben. Eine Wertung dieser Aussprache im Zusammenhang mit der gesamten noch erreichbaren hebräischen Sprachtradition hat Idelsohn nicht angestrebt und so auch nicht für die Feststellung einer als authentisch anzusehenden Aussprache des Bibelhebräischen benutzt.

Die phonographischen Arbeiten Idelsohns fielen zeitlich mit ähnlichen zusammen, die ich im Frühjahr 1912 zugleich mit Prof. N. Schlögl-Wien in Ägypten und Palästina unternahm. Bei dieser Gelegenheit lernte ich auch zwei jemenische Juden, beide aus Ṣanʿâ gebürtig, Schelomo ben Mosche und Jaḥja ʿArusi, kennen, die mir für meine Sammlung hebräischer Phonogramme eine Reihe von Proben ihres Bibelvortrages lieferten. Nach diesen habe ich versucht, mir die Elemente der jemenischen Aussprache des Hebräischen klar zu machen; das Ergebnis, welches von dem Idelsohnschen in einer Reihe von wesentlichen Tatsachen abweicht, war derart, daß ich dem Jemenischen die erste Stelle unter den noch lebenden hebräischen Vortragsweisen glaube zuteilen zu müssen. Ohne mich um die Frage zu kümmern, ob sie edler und wohlklingender sei als etwa die portugiesische, fand ich sie wie keine andere geeignet, uns das Verständnis der von den östlichen Punktatoren ersonnenen Laut- und Vortragszeichen zu erschließen, und weiter sehr dienlich zur Kontrolle der Transkriptionen des Hieronymus und der LXX — also letzten Endes auch für die Erforschung der altbiblischen Lautaussprache hervorragend nützlich. Meine hierauf gehenden Beobachtungen habe ich im folgenden kurz zusammengestellt. Dabei sind die auf den rezitatorischen Vortrag der Bibel bezüglichen Einzel-

heiten, die sich nach den Phonogrammen besonders gut feststellen lassen, beiseite gelassen; wenn sie auch für das Verständnis der östlichen Akzentuation sehr wertvoll sind, so kann ich sie doch nicht für altbiblisch halten, lege ihnen vielmehr außer einer durchgängigen Verlangsamung der Wortaussprache die Einführung zahlreicher neuer Vokalquantitäten zur Last.

Das Folgende wird es zu tun haben zunächst mit der Feststellung der Lautelemente der jemenisch-hebräischen Aussprache, sodann mit Folgerungen daraus für wichtige, zum Teil noch unerklärte Punkte der östlichen Vokalisation, der Wortumschreibungen des Hieronymus und der LXX.

A) Die Lautelemente der jemenisch-hebräischen Aussprache.

1. Konsonanten.

Auf dem Gebiete der jemenischen Konsonantenaussprache herrscht ein unter bestimmten Bedingungen stattfindender Wechsel von Stark- und Schwachartikulation vor. Steht ein Konsonant im absoluten Anlaut oder im Inlaut nach festem Silbenschluß, so weist er Starkartikulation auf; steht er in enger Folge eines Vokals, so ist seine Artikulation schwächer. Dieses dürfte für alle von jemenischem Munde gesprochenen Konsonanten Geltung haben, wenn auch der Phonograph bei einer Reihe von Lauten, besonders gehauchten und geflüsterten, entsprechend den Mängeln seiner Konstruktion, die Verschiedenheit nicht wiedergibt. Ins Ohr fällt der Wechsel am stärksten bei den Explosiv-, laryngalen und emphatischen Lauten. Es hat als eine Folge der Schwachaussprache nach Vokalen zu gelten, wenn die Explosiven sich teils zu Spiranten, teils zu sanften Affrikaten umwandeln, wenn die Laryngalen ihren vokalischen Vorschlag und die emphatischen Laute ihren emphatischen Beiklang fast restlos einbüßen; wenn *r* (ר) weniger gerollt, *š* (שׁ) weniger breit gebildet wird, *m* (מ) teilweise vokalisch (als ^{u}m) anlautet usw. In der folgenden Zusammenstellung der Konsonantwerte ist die Schwachartikulation (abgekürzt als schw.) nur dann besonders angemerkt, wenn sich in ihrem Gefolge deutliche Lautwandlungen eingestellt haben:

א = ^{a}ʾ (d. i. Knacklaut mit vorgeschlagenem kurzen *a*-Vokal), schw. ʾ; בּ = *b* (genauer meist b^{h}), schw. *w* (bilabial); גּ = *dǰ* (mit sanft spiriertem *ǰ*), schw. *γ* (stimmloses *g*); דּ = *d* (genauer meist d^{h}), schwach *ḏ* (gebildet als *d*, das in *đ* übergeht); ה = *h*; ו = *u̯* (ungefähr wie engl. *w*); ז = *z* (stimmhaftes *s*); ח = ^{a}*ḥ* (stimmlose Kehlkopfspirans mit vorgeschlagenem kurzen *ä*-Vokal),

schw. *ḥ*; ט = *ṭ*, schw. *ḏ* (nicht sowohl emphatisch, d. h. mit inhärierendem Alef gesprochen, als vielmehr alveolares *t* im Übergang zur Spirans *ḏ*); י = *i̯* (sehr flüchtig); כ = *k* (genauer meist k^h), schw. *ch* (deutscher *ach*-Laut); ל = *l*, auch *ḷ* (dickes *l*), schw. nur *l*; מ = *m*, schwach *m*, auch $^u m$; נ = *n*; ס = *s* (stimmloses deutsches *s*); ע = ^{a}ʕ (tönende Kehlkopfspirans mit vorgeschlagenem kurzen *a*-Vokal), schw. ʕ; פ = *p* (genauer meist p^h), schw. *f* (bilabial); צ = *ṣ* (wie arab. ص), schw. *s*; ק = *ġ* (stimmhafter velarer Verschlußlaut mit inhärierendem Alef), schw. *g* (ohne Alef); ר = *r* (starkgerolltes Zungen-*r*), schw. leichter gerolltes *r*; שׂ = *s* (= ס); שׁ = *š* (weniger breit als deutsches *sch*), schw. merklich vermindertes *š*; ת = *t* (genauer meist t^h), schw. *ṯ* (gebildet als *t*, das in *p* übergeht).

Zusatz: Da auch im jemenischen Arabisch (vgl. E. GLASER, Die arabische Aussprache [Sitzungsber. d. kgl. böhm. Ges. d. Wissensch., phil.-hist. Abt., 1885, S. 90 ff.]) ج = *dj* (GLASER: *gj*), ق = *ġ* (GLASER: reines *g*), ط ,fast wie ägypt. *ḏ*', endlich Alif auffällig stark gesprochen wird, so könnte recht wohl die Aussprache des ג, ק, ט und א von dieser Seite beeinflußt worden sein. Doch darf man dieses nicht in der Weise verallgemeinern, als ob die Eigentümlichkeiten des jemenisch-hebräischen Konsonantismus nichts als eine Folge der Nachbarschaft des jemenischen Arabisch seien. Dagegen zeugen u. a. Laute wie *w* (ב), *g* (ג), *ch* (כ), *p* (פ), die dem Arabischen ganz fremd sind. In noch viel größerem Maße entfernt sich der hebräische Vokalismus von dem arabischen, so daß von einer Arabisierung des jemenischen Hebräisch gar keine Rede sein kann.

2. Vokale.

An der tiberiensischen Vokalisation gemessen, erscheint der jemenische Vokalbestand auffällig groß und mannigfaltig. Um jedes Vokalzeichen setzt sich eine Skala von Vokallauten, die dazu noch wenigstens drei Quantitätsgrade erkennen lassen, die ich als kurz (unbezeichnet gelassen), halblang (Zeichen ˘) und lang (Zeichen –, in Haupttonsilbe ^) ansetze, wovon der Grad der halben Längen seine typische Stelle in offener Silbe vor dem Tone, seltener nach dem Tone hat. So erhält man folgende Tabelle:

Pataḥ:

a) in geschlossener Tonsilbe = *a*: סָגַר *s̆ăγár*;

b) in offener (inlautender) Tonsilbe = *â*: הֲבִיאַנִי *häwī^aâni* (doch מַיִם *mâi̯m* wegen folgenden *i̯*, יַעַן *i̯a^aʕàn* wegen ע);

c) in geschlossener Silbe vor dem Tone = *ä*: אַבְרָהָם *^aʔäwrăhâm*, דַּרְכֵי *därchê*;

d) in geschärfter Silbe vor dem Tone = ε (heller und kürzer als *ä*): הַשָּׁמַיִם *hèššămâįîm*, מַה־לְּךָ *mèllechâ*.

Zusatz: Anlautendes ·וַ hört man durchgängig als *ya*, d. h. die Gemination wird nicht gesprochen: וַיִּקְרָא *yaįįgrâ*; jedes andere Pataḥ vor Konsonanten, die nur in der Idee geschärft sind, wird als *ā* gesprochen: מְרַחֵם *merāḥêm*, הַהוּא *hāhûᵘ*, הַלְלוּיָהּ *hàlelūįâh* (ebenso Ṣerê als *ē*, Ḥolem als *ō*).

Segol:

a) in geschlossener Tonsilbe = *â*: בַּרְזֶל *bärzâl*;

b) in offener auslautender Tonsilbe = *â*: תִּרְעֶה *tirᵉʿâ*, מֹשֶׁה *môšâ*;

c) in offener inlautender Tonsilbe = *â*: עֶרֶב *ᵃʿârăw*, כֹּהֶנֶיהָ *kôhanâhâ*;

d) in geschlossener nebentonigen oder unbetonten Silbe = *ä*: בַּבֹּקֶר *bεbbôqär*, וְאֶנְוֶעְ *ya'äyyaʿ*;

e) in offener unbetonter Silbe = *ä*: אֵלֶּה *ᵃʾêlä*.

Kameṣ:

a) in geschlossener oder offener auslautender Tonsilbe = *å*: בָּדָד *bådåd*, שָׁנָה *šånå*;

b) in offener inlautender Tonsilbe = *å* (*ă*): רַבָּתִי *rεbbåṯi*, יָשְׁבָה *įåšăwå*;

c) in geschlossener nebentonigen oder unbetonten Silbe = ɔ: וַיָּקָם *yaįåqɔm*, כָּל־ *kɔl*, עָנְיָהּ *ᵃʿɔnįâh*;

d) in geschärfter Silbe vor dem Tone = *ü* (wie englisches *u* in church): עֻזִּי *ᵃʾɔzzîᵉⁱ*;

e) in offener Silbe vor dem Tone = *ă* und nach dem Tone = *å*: שְׁמָנֶיךָ *šemănâchå*, נִזְכִּירָה *näzkîrå*.

Zusatz: לָמָּה = *låᵘmă* (auch *låmă*); צָהֳרָיִם = *ṣɔhɔrâįîm*, אָהֳלֵי = *ᵃʾɔhɔlê*.

Ṣerē:

a) in geschlossener oder offener auslautender Tonsilbe = *é* sowie *ê*: נָבֵל *năwél*, יִשְׂרָאֵל *įįsrăʾél*, בְּנֵי *benê*;

b) in offener inlautender Tonsilbe = *ê*: תֵּדְעִי *tèḏeʿîᵉⁱ*, מֵישָׁרִים *mèšărîm*, מִשְׁכְּנֵי *mɔšchênįᵉ*;

c) in offener Silbe vor dem Tone = *ē*: אֲבֵלוֹת *ᵃʾwēlôṯ*; אֵיכָה *ᵃʾēchå*.

Zusatz: אֵלֶּה = *ᵃʾêlä*.

Ḥirek:

a) in geschlossener Tonsilbe = *î*: הַשִּׁירִים *hèššīrîm*;

b) in offener auslautender Tonsilbe = *îᵉ͏ⁱ*: שְׁנִי *šenîᵉⁱ*;

c) in offener inlautender Tonsilbe = *î* (*ì*): פִּיהוּ *pîhɔᵘ*, וַיָּבִן *yaįîwăn*, מִישׁוּעָה *mîšûʿå*;

d) in offener Silbe vor dem Tone = *ī*: הַשִּׁירָה *hèššīrå*;

9*

e) in offener Silbe nach dem Tone = *i̧ᵉ*: נָטַ֫רְתִּי *nădártiᵉ*;

f) in geschlossener Silbe vor dem Tone = *i̧* (offenes *i*): דִּמְעָתִי *di̧mᵃʿătîᵉⁱ*, קִבְרוֹ *gi̧wrô*;

g) in geschärfter Silbe vor dem Tone = *ï̧* (spitzer als *i̧*): אִמִּי *ᵃʾï̧mmîᵉⁱ*.

Holem:

a) in geschlossener Tonsilbe = *ó* sowie *ô* (d. h. offenes *ö*): רֹב *rów*, בִּנְפֹל *binfól*, צִיּוֹן *şi̧i̧ôn*;

b) in offener auslautender Tonsilbe = *ô*, gelegentlich auch *ôᵘ*: שְׁלֹמֹה *šəlōmô*, בְּנוֹ *benôᵘ*;

c) in offener inlautender Tonsilbe = *ô* (*ò*): תֹּהוּ *tôhòᵘ*, רֹדְפֶיהָ *rōdefâhâ*;

d) in offener Silbe vor dem Tone = *ŏ*: גּוֹיִם *dǰŏi̧îm*;

e) in offener Silbe nach dem Tone = *o*: אֱלֵימוֹ *ᵃʾĕlêmo*.

Zusatz: Statt *ô* wird auch *ê* gesprochen (dialektisch?): תֹּהוּ *têhòᵘ*.

Schurek (und Kibbus):

a) in geschlossener Tonsilbe = *û*: יַם־סוּף *i̧ăm-sûf*;

b) in offener auslautender Tonsilbe = *ûᵊᵘ*: שָׁלוּ *šălûᵊᵘ*, נַחֲמוּ *năḥamûᵊᵘ*;

c) in offener inlautender Tonsilbe = *û* (*ù*): תִּרְאוּנִי *ti̧rᵃʾûni̧ᵉ*, בְּתוּלֹתֶיהָ *bətûlōṯâhâ*;

d) in offener Silbe vor dem Tone = *ŭ*: יְהוּדָה *i̧əhŭḏâ*;

e) in offener Silbe nach dem Tone = *ɔᵘ*: אֱלֹהֵינוּ *ʾălōhênɔᵘ*;

f) in geschlossener Silbe vor dem Tone = *u̧* (offenes *u*): טֻמְאָתָהּ *ţu̧mᵃʾăṯâh*;

g) in geschärfter Silbe vor dem Tone = *ü̧* (offenes *ü*): מְהֻלָּל *məhü̧llâl*, גְּדֻלָּתוֹ *dǰədü̧llăṯô*.

Anm. 1. Lange Vokale in geschlossener Tonsilbe, die mit einem der Laryngallaute ה, ח, ע schließt, spalten sich in der Weise, daß hinter *î* und *ê* ein *i̧*, hinter *û* und *ô* ein *u̧* deutlich hörbar wird: רָקִיעַ *răgîi̧aʿ*, רֵיחַ *rêi̧ăḥ*, מִזְבֵּחַ *mi̧sbêi̧ăḥ*, רוּחַ *rûu̧ăḥ*, אֱלוֹהַּ *ʾălôu̧ah*.

Anm. 2. Kurzdiphthongisch werden ַי und ָיו gesprochen: מַדַּי *mădái̧*, עֵינָיו *ᵃʿĕnáu̧* (mit kürzestem *ă*).

Anm. 3. Die gespaltenen Vokale *îᵉⁱ*, *i̧ᵉ*, *ûᵊᵘ*, *ɔᵘ* hört man bei schnellem Lesen oder in enger Wortverbindung nicht selten als *î*, *i̧*, *û*, *u̧*.

3. Schwa simplex.

Man kann im Jemenischen zwei Arten von Schwa simplex unterscheiden:

1. Schwa der zweiten Silbe vor dem Haupttone: ein quantitativ oft unter einer Kürze stehender, daher bei enger Wortverbindung im Wort-

anlaut zum vollständigen Verschwinden neigender Laut von meist undefinierbarer Färbung (Murmelvokal):

מְנַחֵם *mənāḥêm*, תְּהֹמוֹת *təhōmôṯ*, וְהִנֵּה *u̯əhi̯nnê*; כָּל־שְׁעָרֶיהָ *kǝlš-*^{a}*ʿărâhâ*, שְׁנֵי נְעָרָיו *šenēn-*^{a}*ʿărâu̯*, אֱלֵימוֹ בְּאַפּוֹ ^{e}*ʾēlêmob-ʾɛppô*. — Folgt diesem Schwa ein א, ח, ע, so wird der Murmellaut zu einem deutlich gefärbten *a* (vor א und ע) oder *ä* (vor ח), vgl. כְּאֵילִים *kaʾēlîm*, נְעָרִים *naʿărîm*, וְחָלָה *u̯äḥālâ*.

2. Schwa der ersten Silbe vor dem Hauptone und Nebentone: quantitativ eine Kürze, qualitativ teils *a* (oder *ä* bei vorhergehendem Nebentone), teils *e*, je nachdem es grammatisch zu *a* oder *e-o* Beziehung hat:

a-Schwa, z. B. in שְׁנֵי (‚Jahre‘) *šanê*^{i}, בְּנוֹת *banôp̣*, וְרוּחַ *u̯arû*^{a}*äḥ*, וְיֵלִילוּ *u̯ayîlô*^{u}, כְּנַעַן *kanâ*^{a}*ʿàn*; יָשְׁבָה *i̯åšäwâ*, מִשְׁכְּנוֹת *mi̯škänôṯ*; כְּמוֹ־אָבֶן *kamō-ʾåwän*.

e-Schwa, z. B. in שְׁנֵי (‚zwei‘) *šenê*, בְּנוֹ *benô*^{u}, שְׁבִי *šewî*^{ei}, שְׁמוֹ *šemô*^{u}, לְרֵיחַ *lerê*^{i}*äḥ*, נְאֻם *ne*^{a}*ʾûm*; יֹאכְלֵמוֹ *i̯ochelêmo*; יֵשְׁבוּ *i̯ēšewû*^{u}; יִקְּבֻהוּ *i̯iggewûhô*^{u}.

Zusätze: Vorhergehendes Jod färbt *a*-Schwa zu *e*, *e*-Schwa zu *i*, vgl. הָיְתָה *hȧi̯etâ*, בְּיַד *bii̯äḏ*, יְהִי *i̯ihî* (event. *i̯hî*). — Schwa ‚medium‘ hat weder Klang noch Dauer: דַּרְכֵי *därchê*, לִפְנֵי *lifnê*, בִּנְפֹל *binfól*, ebenfalls das Schwa von וַיַּרְא *u̯ai̯ár*, שָׁוְא *šâu̯* sowie von מַצְאָה *màṣ*^{a}*ʾâ* und ähnlichen Formen von ל״א-Verben.

4. Schwa compositum.

Tiberiensisches Ḥatef nach Laryngalen hat im Jemenischen stets den Wert einer Kürze von bestimmter Färbung, und zwar:

von *a* (tib. ֲ): עֲצֵי ^{a}*ʿaṣê*, אֲהֵבוּךָ ^{a}*ʾahēwûchâ*, נֶחֱרוּ־בִי *niḥarū-bî*^{ei};

von *e* (tib. ֱ): אֱלֹהִים ^{a}*ʾelōhîm*, הֱבִיאַנִי *hewîʾâni̯*^{e};

von *o* (tib. ֳ): אֳהָלֵי ^{a}*ʾǒhəlê*.

Hier ist noch einer Eigentümlichkeit der Ḥatefaussprache des Jemenischen zu gedenken. Tiberiensisches Ḥatef, das für Schwa quiescens steht, übernimmt im Jemenischen unter Längung den dem vorhergehenden Vollvokal zukommenden Ton, also:

נֶאֱנָחִים *näʾänāḥîm*, לַחֲיָה *läḥȧi̯âh*, מַחֲמַדֶּיהָ *maḥȧmäddâhâ*, נָעֳמִי *nɔʿɔmî*^{ei} (sogar נָאֲוָה oder נָאוָה *näʾåu̯â*).

5. Betonung.

Der Jemener singt oder liest die Bibeltexte unter genauer Anlehnung an die Akzente, deren Wert allerdings in verschiedenen Teilen der Bibel verschieden ist. So haben die Bücher Mosis, die Haftarot, die Psalmen und Hiob, die Lamentationen und Esther je eine verschiedene Modulation beim Vortrage in ‚Niggun‘-Weise. Fällt diese fort und sinkt der Vortrag zum eigentlichen Lesen herab, so hält auch dieses sich in Rhythmus und teil-

weise auch Melodie an die Akzente, vor allen an die טְעָמִים. Beim gehobenen Vortrage wird der Hauptwortton dorthin gelegt, wo der Akzent geschrieben wird; beim bloßen Lesen erlaubt sich der Jemener öfters die Ultimabetonung in gemäßigte Pänultimabetonung zu verwandeln, wobei aber die Ultima immer noch etwas Ton behält. Mein Phonogramm von Genes. 22, das ohne Niggun gelesen wurde, bewahrt fast überall die Ultimabetonung; dasjenige von Ruth 1 führt meist die Pänultimabetonung durch.

Beim gehobenen Vortrage fällt auf, daß die Segolatnomina doppeltonig gesprochen werden, mit Hauptton auf der vorletzten und Gegenton auf der letzten Silbe: also *šâmäš* (שֶׁמֶשׁ), *mâįìm* (מַיִם), *tôho^u* (תֹּהוּ). Dasselbe ist bei Verbalformen wie *ųaįâqòm* (וַיָּקָם), *ųaįâsäm* (וַיָּשֶׂם), *ųaįêläch* (וַיֵּלֶךְ) der Fall; doch hört man meist *ųaįômär* (וַיֹּאמֶר) ohne Gegenton.

B) Folgerungen aus der jemenischen Aussprache für ältere Perioden des Hebräischen.

1. Eigentümlichkeiten der Laryngale.

In der jemenischen Aussprache der Laryngale א, ח, ע treten uns zwei eigentümliche Eigenschaften entgegen: 1. Vorschlagvokal (*a* bei א und ע, *ä* bei ח), 2. Einwirkung auf folgendes Ḥatef in der Weise, daß es gelängt und zum Träger eines Nebentones gemacht wird: vgl. אַחֲרֵי *a'âḥarê*, פַּרְעֹה *pär^aʿô*, יְבַעֲתֻנִי *įəwā^aʿatûnį^e*, מִלְחָמָה *mil^äḥâmâ*; נֶאֱנָחִים *nä'ānâḥîm*, נָעֳמִי *noʿŏmî^ei*, לֶחֱיָה *läḥäįâh*. Auf א und ע beschränkt findet sich beides in der östlichen Bibelpunktation wieder; denn was bedeuten Schreibungen (vgl. Kahle MT[1], S. 31) wie רשׁע (= tib. רֶשַׁע), פשׁע (= tib. פֶּשַׁע), נשׁבעתי (= tib. נִשְׁבַּעְתִּי) oder auch השׁבעתי (= tib. הִשְׁבַּעְתִּי) anderes, als daß vor ע etwas Vokalisches gehört wurde? Und noch deutlicher tritt das Tonüberspringen auf Ḥatef zutage bei Schreibungen (vgl. Kahle MT und MO) wie נאמן (= tib. נֶאֱמָן), נאנחים (= tib. נֶאֱנָחִים), נאוה (= tib. נָאוָה), יאתה (= tib. יֶאֱתָה), יעמד (= tib. יַעֲמֹד), נעשׂה (= tib. נַעֲשָׂה), תאומי (= tib. תְּאֹמֵי). Das letzte Beispiel zeigt, wie der der Laryngalis vorhergehende Vollvokal nicht viel mehr als den Wert eines Schwa behält.

Dieses Umspringen des Tonvokals möchte ich nur für eine Eigentümlichkeit der nachhebräischen Zeit halten. Hingegen dürfte die Aussprache der Laryngale — und zwar aller vier — mit vokalischem Vorschlag in die guthebräische Zeit hinaufreichen und so auch wohl als echthebräisch zu bezeichnen sein. Dafür scheinen mir Transkriptionen der LXX zu sprechen,

[1] MT = Der masoretische Text des AT, MO = Masoreten des Ostens.

in denen Laryngale — selten im Wortanlaute, häufig im Inlaut nach konsonantischem Silbenschluß — durch *α* oder *ε* (selten *o*) wiedergegeben sind, z. B. in *Αενδωρ* (עֵין דּוֹר), *Αχααβ* (אַחְאָב), *Φεραaμ* (פִּרְאָם), *Εσσααρ* (יִצְהָר), *Ισαακ* (יִצְחָק), *Ελεαναν* (אֶלְחָנָן), *Φαραω* (פַּרְעֹה), *Βαλααμ* (בִּלְעָם), *Γεδεων* (גִּדְעוֹן), *Ιεροβοαμ* (יָרָבְעָם).

Auch die Erscheinung des Pataḥ furtivum, wie sie schon LXX mit *Νωε*, *Ιαφιε* usw. bezeugt und in der tiberiensischen Punktation durch verschiedenfache Schreibungen wie רוּחַ (passim), רוּחַ (Brit. Mus. Add. 9404), רוּחַ (Vat. hebr. 448) ausgedrückt ist, wird auf demselben Prinzip des vokalischen Vorschlags hinter Konsonanten beruhen; denn, wie in A) 2, Anm. 1 ausgeführt ist, bildeten lange Vokale (außer *a*) vor Laryngalen sich zu Vokal + *u̯* oder *i̯* um, womit die nötige Konsonanz gegeben war.

Zusatz. Mit der Theorie des Vorschlags vor Konsonanten läßt sich wohl auch der noch unerklärten Erscheinung des doppelten ר, eines nach Saadjas Ausdrucksweise ‚umwickelten‘ (*makrûḥ*) und eines ‚nicht umwickelten‘, einigermaßen beikommen. Jenes, das im Berl. Ms. or. qu. 680 mit Dagesch (ˆ) geschrieben ist, wird Zungen-*r* mit *a*-Vorschlag sein; dieses, mit Rafe (ʹ) bezeichnet, einfaches Zungen-*r*. Der Vorschlag tritt ein im absoluten Anlaut, im Inlaut hinter Konsonanten, hinter schwächstem Schwa (dem der zweiten Silbe vor dem Tone) und in der Gemination, vgl. רִישׁוֹ, יִפְרַח, וּרְמֹתָם, לְעָרְיָן; der Vorschlag unterbleibt hinter einem Vokal und stärkerem Schwa (dem der ersten Silbe vor dem Tone), vgl. מְרַגֶּשֶׁת, וְרֹב (Beispiele aus Kahles Zusammenstellung in MT, S. 44). — Diese Erklärung könnte auch geeignet sein, Licht zu bringen in die Fälle, wo das Syrische statt anlautendem ܪ ein ܐܪ schreibt.

2. Stark- und Schwachaussprache der Konsonanten.

Im Jemenischen glaube ich eine wechselnde Aussprache der Konsonanten festgestellt zu haben, eine stärkere bei solchen, die im absoluten Anlaut oder im Inlaut hinter Konsonanten stehen, eine schwächere aber hinter Vokalen; bei Explosiv-, laryngalen und emphatischen Lauten tritt sie besonders stark hervor, da hier mit der Lautschwächung noch eine Lautveränderung verbunden ist. Um zu entscheiden, in welchem Umfange und in welcher Stärke sich dieser Wechsel abspielt, müßte man von den jemenischen Lauten Kurvenbilder herstellen und daran Messungen vornehmen. Immerhin haben schon die östlichen Punktatoren auf diesen Stärkewechsel aufmerksam gemacht durch Zeichen, deren Bedeutung meines Erachtens bisher noch nicht ganz richtig eingeschätzt ist.

In der primitiv-babylonischen Punktation begegnen uns die Zeichen ˆ (= נ; ob aus דגש abgekürzt?) und ܩ (= קל), letzteres auch zu ʽ vereinfacht. Sie zielen offenbar auf Stark- und Schwachaussprache hin, werden aber nur in weit beschränkterem Umfange angewandt, als nach dem Jemenischen zu erwarten wäre: nämlich ˆ bei den בגדכפת, wenn sie geminiert sind, bei starkem ר (s. B 1, Zusatz), bei einigen ל und נ; ܩ bei den בגדכפת hinter Vokalen (s. Kahle, MT, S. 34 ff.). Das komplizierte Punktationssystem macht mit veränderten Ausdrucksmitteln deutlich, daß die Stark- und Schwachaussprache den gesamten Konsonantismus durchdringt. Statt ˆ steht jetzt der Punkt · (Dagesch), statt ܩ der Strich ˉ, der im Grunde nichts anderes ist als der Schwa-Strich, der also jetzt sowohl vokalische Schwäche, d. i. Flüstervokal, wie konsonantische, d. i. Schwachaussprache, ausdrückt. Nach der Setzung dieser Zeichen lassen sich zwei Perioden oder Sphären in diesem Systeme unterscheiden. Die erste (erkennbar aus Kahle, MO, Nr. 20[a] und 27) verwendet mehr Sorge auf die Bezeichnung von Schwach- als von Starkaussprache, indem sie über jede Art von Konsonanten, die hinter Vokalen stehen, das Schwächezeichen setzt (z. B. תפארת, יצמיח, צמחה, מזבירים, אחשה), dagegen das Stärkezeichen nur bei בגדכפת im absoluten Anlaut und hinter Konsonanten (בי, הפקדתי) und in lautbarem ה (צדקה). Sprachen die Schreiber dieser Texte vielleicht keine Gemination und dehnten dafür den vorhergehenden Vokal? Die zweite Sphäre, vertreten durch Cod. Petrop. und Kahle, MO, Nr. 18, 38[a], 45[a], setzt das Schwächezeichen entsprechend der ersten, nur nicht, wenn Konsonant + Schwa folgt (z. B. תקראי), bezeichnet aber mit dem Punkte außer den obigen Starkexplosiven noch die geminierten Konsonanten vor dem Tone (הנה, עמך, מבלי), seltener im Tone (z. B. nicht in המה entsprechend seiner jemenischen ungeminierten Aussprache). Kahle MO, S. 168 bezeichnet diese Punktsetzung als Entartung des östlichen Systems und Anlehnung an das tiberiensische — wohl mit Unrecht; er geht von der falschen Voraussetzung aus, daß schon Vokalzeichen wie ᷾ oder ˉ auf folgende Gemination hingedeutet hätten, worüber B 4 zu vergleichen ist. Da auch in der zweiten Sphäre außer Konsonanten mit Stärke-, bezw. Schwächezeichen noch solche ohne ein solches vorkommen, so wird hier auch noch eine neutrale Konsonantstufe unterschieden worden sein.

Tiefer herunter als bis zur östlichen Punktation läßt sich die Unterscheidung von Stark- und Schwachaussprache nicht verfolgen, wenn man nicht Fälle wie syr. *Isḥâḳ* (statt *Isḥâḳ*) dafür anruft. Wenn die LXX gelegentlich neben χ, φ, ϑ auch ϰ, π, τ zur Transkription von כ, פ, ת gebraucht, so will sie damit nur Fehlen von *h*-Nachschlag ausdrücken, und zwar meist

gemäß der griechischen (oder vielleicht auch hebräischen) Regel, daß nicht zwei Aspiraten im gleichen Worte silbenanlautend vorkommen dürfen (also *Καφιρα, Πασχωρ, Αχιτοφελ*). Es bleibt immerhin die Möglichkeit der Annahme bestehen, daß Stark- und Schwachaussprache auch dem Althebräischen eigen gewesen seien.

3. Zu ל und מ.

Meine jemenischen Phonogramme geben an Stellen, wo Starkaussprache zu erwarten wäre, ל mehrfach als breites *l* (etwa wie poln. *ł*) wieder, z. B. in מִתַּחַת לָרָקִיעַ *mįttàḥat̲ lå̀ᵃrå̄gî̇ᵃaʾ*, מִמַּעַל לָעֵצִים *mįmmàʾal lå̀ᵃʾē̦ṣîm*. Ist das eine Folge der Stellung im Anlaut oder soll hiermit etwa der Ausfall des ה des Artikels kompensiert werden? Ein ähnliches *l* wird nun dasjenige gewesen sein, welches einige alte östliche Handschriften als ל̂ schreiben (vgl. besonders Kahle, MT, S. 36), vor allem das in לֹ̂ ‚ihm‘ (etymologisch = *lahu*), weiter das in אֱלֹ̂הִים (vgl. Kahle, MO, S. 119). Im Worte für ‚Gott‘ sprach nach Barhebräus' Zeugnis auch der Syrer ‚dickes Lomad‘ (vgl. Journ. Asiat. 1872, S. 375) und auch modern-arabisches *ʾallåh* weist ein besonders breites *l* auf.

מ hört man im Jemenischen gelegentlich in Wörtern wie לָמָּה, לָמַּס als *ᵘm* (also *lå̂ᵘmå, lå̀ᵘmā̃s*). Hiernach lassen sich Transkriptionen der LXX wie *Αμβρι* (= עָמְרִי), *Αμβραμ* (= עַמְרָם), *Μαμβρη* (= מַמְרֵא) verstehen, wo *μβ* wohl für *m* mit *u*-Nachklang (oder Vorklang?) steht. Auch *Βαιθσαμυς* und *Συμεων* beweisen eine ähnliche Eigentümlichkeit des מ.

4. Skala der kurzen Vokale.

Die Aussprache der Vokale steht im Jemenischen unter dem Prinzip, daß sie ihre Qualität ändern, je nachdem sie in geschlossener Tonsilbe, in geschlossener Silbe vor oder hinter dem Tone, endlich in geschärfter Silbe vor dem Tone stehen; die halblangen Vokale der Vortonsilbe klingen mit den Tonsilbenvokalen gleich. Am deutlichsten fällt uns solches ins Ohr bei Pataḥ (Wechsel von *a — ä — ε*), Ḳameṣ (Wechsel von *å — ɔ — ɔ̄*), Schureḳ (Wechsel von *u — ų — ü*). Dieses Prinzip möchte ich zunächst als Schlüssel für die Lösung des Problems der doppelüberlieferten östlichen Vokalisation benutzen.

Die primitive Stufe dieses Vokalsystems verwendet 6 Vokalzeichen: ˊ (Pataḥ), ˇ oder ˂ (Ḳameṣ), ¨ (Ṣerē), ˙ (Ḥireḳ), ꞉ (Ḥolem), ˈ (Ḳibbuṣ oder Schureḳ); daneben vereinzelt statt ˊ auch ˊ, statt ˈ auch ꞉. Auf der komplizierten Stufe des östlichen Systems sind nun hieraus 12—21 Zeichen geworden unter Verwendung eines wagerechten Unter- oder Oberstriches sowie

Einsetzung des ∶ neben ⸍, des ˙ neben ı. Die folgende Tabelle vereinigt die üblichen Zeichen mit den in Klammern gesetzten seltneren:

Pataḥ:	⸍	∶ (⸍̲)	⸍̄	Ḥireḳ:	·	·̄	·̅
Ḳameṣ:	‹	(‹̄)	(‹̄)	Ḥolem:	∶	(·) (·̲)	
Ṣerē:	··	··̄	··̅	Ḳibbuṣ:	ı	(⸜) (ı̣) (·)	ı̅

Unter der Voraussetzung, die 6 Zeichen des primitiven Systems bedeuteten 6 Vokale von bestimmter Qualität, hat man verschiedenfache Vermutungen über die Umbildung der Zeichen im komplizierten System geäußert. H. L. STRACK in seiner Ausgabe des Cod. Petropolitanus unterschied zwischen Zeichen für einfache, kurze und dageschierte Vokale. Das war ein Notbehelf; denn ‚einfach' zielt auf die Form der Vokalzeichen, ‚kurz' auf die Quantität der Vokallaute, ‚dageschiert' auf die Natur des den Lauten folgenden Konsonanten ab. B. STADE (Lehrb., S. 44) charakterisiert sie als ‚lang', ‚kurz', ‚kurz in geschärfter Silbe'. Damit will er sie im allgemeinen unter das Prinzip der Quantitätsunterscheidung stellen, ohne daß jedoch sein Lehrbuch für ‚kurz' und ‚kurz in geschärfter Silbe' eine Quantitätsverschiedenheit annimmt. Seine Ansicht ist schon damit zu widerlegen, daß das von ihm als ‚lang' bezeichnete ⸍ in den meisten Fällen sicher keine Länge bezeichnet. P. KAHLE unterscheidet (in seinen ‚Masoreten des Ostens') zwischen Zeichen für betonte, unbetonte und vor Dagesch forte stehende Vokale, nimmt also für Gruppe 1 und 2 ein anderes Prinzip an als für Gruppe 3. Die Bedenken gegen die Richtigkeit der Erklärung, die er damit erweckt, steigern sich, wenn man beachtet, daß die Punktatoren auf die betonten Vokale (oder Silben) schon durch die Akzente aufmerksam gemacht haben, und weiter, daß sowohl der Codex Petropolitanus wie auch zahlreiche andere Handschriften (s. MO) die geschärften Konsonanten durch ein eigenes Zeichen herausheben — was KAHLE seiner Theorie zuliebe als eine tiberiensische Entlehnung bezeichnet.

Auf der Grenze zu einer richtigeren Erklärung steht PRÄTORIUS, wenn er (ZDMG LIII, S. 181 ff.) in ·̄ und ··̄ offenere Nuancen von · und ·· sieht.

Die jemenische Vokalaussprache führt uns von Vermutungen zu einer sicheren Erkenntnis. Die 6 Zeichen des primitiven östlichen Systems sind auf 6 verschiedene Vokalsphären zu beziehen, deren jede mehrere näher beisammen liegende Qualitäten umfaßt. Das komplizierte System sucht dagegen allen Qualitäten besondere Zeichen zu geben, ohne irgendwelche Absicht, Eigentümlichkeiten von Silben oder Konsonanten — die allerdings für den Qualitätswechsel viel austragen — mitanzumerken. So werden wir die Zeichen der obigen Tabelle mit großer Wahrscheinlichkeit folgendermaßen umschreiben dürfen:

Sphäre von Pataḥ:	*a* — *ä* — *ε*	Sphäre von Ḥireḳ:	*i* — *į* — *ï̧*
„ „ Ḳameṣ:	*å* — *ɔ* — *ɔ̈*	„ „ Ḥolem:	*o* (ev. *ọ*; s. weiter u.)
„ „ Ṣerē:	*e* — *ę* — *ė*	„ „ Ḳibbuṣ:	*u* — *ų* — *ų̈*

Dieser qualitative Wechsel innerhalb gewisser Vokalsphären ist vermutlich althebräische Eigentümlichkeit. Spuren von ihm lassen sich in den Transkriptionen hebräischer Worte bei Hieronymus und der LXX nachweisen; wenn er hier nur in der A-Sphäre vorkommt, so wird das mit der Armut des lateinischen und griechischen Alphabets an entsprechenden Zeichen für die hebräischen Vokallaute zusammenhängen. Für Pataḥ der betonten Silbe schreiben sie durchgängig *α* bzw. *a*; hingegen verwenden sie für Pataḥ der unbetonten geschlossenen Silbe neben *α*, *a* auch *ε*, *e*, vgl. נַפְתָּלִי *Νεφθαλειμ*, Nephthali; בַּרְזִלַּי *Βερζελλι*, Berzellai; בְּצַלְאֵל *Βεζελεηλ*, Beseleel; מַלְכִּיצֶדֶק *Μελχισεδεκ*, Melchisedec; צַלְמוֹן *Σελμων*, Selmon; תַּדְמוֹר *Θεδμορ*; כַּשְׂדִּים Chesdim; כַּרְמֶל Chermel u. a. Dieser Wechsel berechtigt zu dem Schlusse, sie hätten hier einen zwischen *a* und *e* liegenden Laut, also *ä* gehört. Dann aber werden auch bei anderen Vokalen geschlossene und offene Qualitäten anzusetzen sein. Bezüglich des so zu erschließenden *į* sei noch auf ein bestätigendes Moment hingewiesen.

LXX, Hieronymus und die primitive östliche Punktation stimmen darin überein, *mafʿål*, *mafʿêl* für tiberiens. *mifʿål*, *mifʿêl* zu schreiben, z. B. in *μαδβαρ*, *madbar*, מדבר (statt מִדְבָּר); *Μαγδαλα*, *Magdala*, מגדל (statt מִגְדָּל), *macne*, מקנה (statt מִקְנֶה). und auch andere Bildungen zeigen diesen Wechsel, vgl. *Ζαμβρι*, *Zambri*, זמרי (statt זִמְרִי); *Βαλααμ*, *Balaam*, בלעם (statt בִּלְעָם) usw., und zwar immer an einer Stelle, wo die komplizierte östliche Punktation *ä* anmerkt. Ein Sprung von *a* zu *i* ist der hebr. Lautentwicklung in Anbetracht ihres sonst so stabilen Charakters nicht zuzutrauen; dagegen liegen *ä* und *į* kaum weiter voneinander als ַ und ֶ in tiberiensischen Dubletten wie נֶבֶל, נֵבֶל oder שֶׂכֶל, שֵׂכֶל. Allerdings müßte man die Theorie von den Vokalsphären dann auch auf das tiberiensische Vokalsystem anwenden, wozu seine Verwendung von Ḳameṣ für *å* und *ɔ* fast zwingt. Näheres darüber an anderer Stelle.

5. Doppelaussprache von וּ und יִ.

Das Jemenische spricht וּ und יִ im Wortauslaut anders als im Inlaut: hier als *ū* und *ī*, dort als *ū*^{ɔu} (unbetont *ɔ*^{u}) und *ī*^{ei} (unbetont *i*^{e}). Diese Eigentümlichkeit bestand schon zur Zeit der östlichen Punktatoren, die im Inlaute וֹ, im Auslaute öfters ו (auch ו und וּ) schreiben. Da sie ֹ gelegentlich (s. MO, S. 161) auch für Ḥolem der unbetonten geschlossenen Silbe gebrauchen, so wird ו einen Mischlaut von *O* und *U* bedeuten, also wohl *ɔ*^{u}.

Für doppeltes י haben haben wir allerdings noch keinen ähnlichen graphischen Beweis.

Die Transkriptionen der LXX zeigen die Seltsamkeit, an auslautendes *ι* (*ει*) und *ω* mehrfach *ν* anzuhängen, vgl. *Νοομειν*, *Αστιν*, *Αδινων*, *Σαλωμων*. Da E. MAYSER (Gramm. d. griech. Papyri, S. 190) ähnliches für das Vulgär-Griechische Ägyptens konstatiert, so könnte es von dort stammen; das hindert aber nicht, es aus der Gewohnheit zu erklären, einfache Längen im Auslaute mit der Neigung zur Doppellautigkeit zu sprechen und den Nachklang mangels passender Zeichen mit *ν*, dem Zeichen der Stimmhaftigkeit (vgl. ‚Darius', hieroglyphisch mit *nt* anlautend) zu schreiben.

Die Gewohnheit des Jemenischen, *rûᵘăḥ* (für רוּחַ oder רוּחַ), *răgîᵃaʿ* (für רָקִיעַ), *ʾălôᵃah* (für אֱלוֹהַּ) zu sprechen, hat auch eine alte Vergangenheit. Sie schaut aus Schreibungen karaitischer Manuskripte des Brit. Museums (11.—12. Jahrhundert) wie سلاح (= שָׁלֵחַ), فقاح (= פִּקֵּחַ) heraus, wohl auch aus östlichen Schreibungen wie תרקיע (Berl. Ms. or. qu. 680), רוח, ריח, אלוה, זרוע (Brit. Mus. Or. 1467 und 2363). Wenn nun mehr als 1000 Jahre früher LXX *Γελβουε* für גִּלְבֹּעַ, *Θεκουε* für תְּקוֹעַ, *Σουε* für שׁוּעַ, *Κουε* für קוֹעַ schrieb, sollte da nicht dieses *ου* einen Doppellaut wie *ων* (*ωι*) in *Σωυε* (*Σωιε*) für שׁוּחַ darstellen?

6. Aussprache von Ḥolem.

Im Jemenischen lautet Ḥolem wie *o*, aber im betonten Inlaute — vielleicht nur dialektisch — auch *e*. Das dürfte mehr als eine rein lokale Eigentümlichkeit sein; denn auch im polnisch-lithauischen Hebräischen trifft man die Aussprache *e* an. Sie läßt sich aber auch zeitlich weit hinauf verfolgen. Das wohl an der Spitze der östlichen Punktation stehende Berliner Ms. or. qu. 680 bietet eine Reihe von Verwechselungen von Ḥolem mit Ṣere und umgekehrt, z. B. המיה statt המיה, עשה statt עשה, עשרה statt עשרה. die sich nur durch die *o*-Aussprache des Ḥolem genügend erklären lassen; der Koran gibt biblisches שְׁלֹמֹה wohl nach der Aussprache der arabischen Juden mit *Sulaimān* (d. i. jüd. *Sәlēmôn*) wieder; endlich zeigt die Bibel (bezw. auch LXX) auffällige Dubletten wie יֵשׁוּעַ — יְהוֹשׁוּעַ, מֵיפַעַת — מוֹפַעַת — *Μωφααθ*, מֵישַׁע — *Μωσα*, מֵידָד — *Μωδαδ*, wozu auch wohl יֵהוּא (= יְהוֹהוּא) gehört. Diese Fälle reichen zwar nicht aus, um die übliche Meinung, daß Ḥolem = *o* gewesen sei, zu erschüttern; aber sie scheinen zu bezeugen. daß schon im althebräischen Sprachgebiete gewisse Gegenden *o* oder *e* statt *o* gesprochen haben.

7. Wesen des Schwa.

Im Jemenischen unterscheiden wir zwei Schwa-Arten, deren eine qualitativ meist verschwommen ist, während die andere, in der ersten Silbe vor dem Tone gesprochene, deutlich entweder als *a* (event. *ä*) oder als *e* gehört wird. Diese zweite Art fügt sich also gar nicht der seit Ed. Sievers in unsern hebräischen Grammatiken Mode gewordenen Aussprache von Schwa als ‚Murmelvokal'; sie hat eine gute Stütze an Hieronymus, LXX und assyrischen Texten, die ebenfalls einen geregelten Wechsel von *a*- und *e*-Schwa bezeugen, Chamos — *Χαμως* — Kamusu = כְּמוֹשׁ, Nabu- — *Ναβου-* — Nabû- = נְבוֹ, Saba — *Σαβα* — Saba' = שְׁבָא, Rasin — *Ρασων* — Raṣunnu = רְצִין (oder wohl רְצוֹן); Ascalon — *Ασκαλων* — Askalûna = אַשְׁקְלוֹן; Galilaea — *Γαλιλαια* = גְּלִיל, und andererseit Nechao — *Νεχαω* — Nikû (altgr. *Νεκως*) = נְכוֹ; Theeue, *Θεκωε* = תְּקוֹעַ; *λεχι* = לְחִי; *βεριϑ* = בְּרִית usw. Dazu sagt Hieronymus ausdrücklich, daß die Juden *sane* für ‚Jahre' (שְׁנֵי), aber *sene* für ‚zwei' (שְׁנֵי) sprächen — ganz wie im Jemenischen.

Alle zur Erklärung dieses Wechsels von *a* und *e* vorgebrachten Vermutungen, besonders auch die, als ob der folgende Vokal die Qualität dieses Schwa bestimme, sind unbrauchbar. Ich möchte meinen, es gäbe nur eine triftige Erklärung dafür, daß nämlich das althebräische Schwa als geflüstert zu nehmen sei und dabei eine Skala von verschiedenen Vokallauten umfaßt habe, für welche die Punktatoren das Einheitszeichen - (tiberiens. ְ, älter ̣[1]) erfanden. Mit der Flüsteraussprache einer Anzahl von Vokalen stände das Hebräische im Rahmen der semitischen Idiome keineswegs allein da; denn auch die Schwa des Syrischen wurden geflüstert, wie ihr Untergehen beim Vortrage metrischer Texte beweist; sodann wimmelt das marokkanische Arabisch von Flüstervokalen — ob sie als solche auch von unseren Grammatikern noch nicht gedeutet werden.

8. Betonung.

Die jemenische Betonung bestätigt im wesentlichen das, was bisher als althebräische Betonung angesehen worden ist: nämlich die Betonung der Ultima, außer wo diese offen mit kurzem Vokale ist (קָטַלְתִּי, קָטַלְנוּ, אַשְׁדָּה, הֵמָּה etc.) und wo nominale oder verbale Segolatbildungen vorliegen. Wenn letztere im Jemenischen doppeltonig, d. h. mit Gegenton auf der Ultima gesprochen werden, so wird unsere Grammatik sich entschließen müssen, dieses auch für das Althebräische anzunehmen. Darauf führt die östliche Punktation mit ihren Schreibungen וַיָּקָם und וַיָּשֶׂם (die nicht, wie Kahle MO, S. 187 will,

[1] So u. a. in zahlreichen alten jemenischen Handschriften des Brit. Mus.

nur mit Ton auf der Ultima zu lesen sind). Auffälligerweise stehen daneben Schreibungen wie אֶ֫רֶץ, מַ֫יִם, כְּנַ֫עַן (doch דְּמִי MO, S. 37!), die auf reine Pänultimabetonung schließen lassen. Wie es nun das Althebräische damit gehalten hat, kann uns die Unsicherheit von LXX in der Akzentsetzung der Segolata lehren. Ob dabei auch viele Fälle der seltneren Ultimabetonung durch die Überlieferung nicht voll gewährleistet sind, so dürfte doch an solchen wie *Βηθλεέμ*, *Ἐφραΐμ*, *Χαναάν* nicht zu rütteln sein (trotz Sweete, The Old Test. in Greek, I, S. XIII). Wir werden daher gut tun, die bald auf der vorletzten, bald auf der letzten betonten Segolata von LXX dahin zu deuten, daß eigentlich beide Silben an dem Worttone teilhatten, und zwar in der Weise der jemenischen Betonung.

Alttestamentliches *ḥajjīm* ‚Leben' in der Bedeutung von ‚Glück'.

Von

Wolf Wilhelm Grafen Baudissin.

1.

Alttestamentliches *ḥajjīm* bezeichnet das Leben zunächst als eine Kraft, dann auch als einen Zustand; niemals ist damit gemeint eine Äußerung dieser Kraft oder dieses Zustandes.[1] In jüngerer alttestamentlicher Literatur wird zuweilen der mit dem Worte bezeichnete Zustand gedacht als Glück oder Heil. Es geschieht dies immer mit dem Gebrauch des Nomens für sich allein ohne Hinzufügung eines Epithetons, das auf die befriedigende Lage hinwiese. Auch das Verbum *ḥājāh* wird gelegentlich gebraucht, ohne nähere Bestimmung, in dem speziellen Sinn: ein beglückendes Dasein führen.

Nur selten wird das Nomen mit der Bedeutung ‚Glück' in der Weise angewandt, daß dabei von einer Beziehung auf das sich regende physische Dasein ganz abgesehen wird. Es ist dies der Fall Mal. 2, 4 f.: ‚Ich habe euch diesen Beschluß gesandt, weil mein Bund mit Levi bestand, spricht Jahwe Zebaot. Mein Bund bestand mit ihm; Leben und Heil (*šālōm*), die gab ich ihm.' Darum, daß die physische Existenz des Priesterstammes Levi erhalten worden sei, kann es sich nach dem Zusammenhang nicht handeln; denn nicht das wird versichert, daß Levi bestand, sondern daß Jahwes Bund mit ihm bestand, d. h. Jahwes Verhältnis zu ihm, das ihm

[1] Im Buche Jesus Sirach c. 40, 18. 28 f. (vgl. c. 29, 22) ist *ḥajjīm* anscheinend ‚Lebensweise'. C. 40, 28 erhält *ḥajjīm* eine nähere Bestimmung der Art durch einen Genetiv, was in den ältern Büchern niemals der Fall ist. Eigentlich aber ist *ḥajjīm* wohl auch in dieser Stelle, und dann noch eher in den andern, das Leben als Zustand: ‚Leben der Gabe', d. i. Bettelleben, ist ein Leben, das aufrecht erhalten wird durch Gabe. Die Bedeutung ‚Lebensunterhalt', die für *ḥajjīm* oder *ζωή* bei Jesus Sirach vorkommt (c. 4, 1; vgl. c. 29, 21; 31, 25) ist vielleicht schon für Spr. 27, 27 anzunehmen. Sie ist zu verstehn in dem Sinne: ‚was Lebenskraft verleiht', ergibt sich also unmittelbar aus der im Alten Testament feststehenden Bedeutung.

seine priesterliche Stellung, seine besondere Zugehörigkeit zu Jahwe zusagte. Es soll demnach, wie damit, daß Jahwe ihm *šālōm*, so auch damit, daß er ihm *ḥajjīm* gegeben habe, ausgesagt werden, daß Jahwe ihn dieser Stellung gemäß behandelt, ihn gesegnet habe, *ḥajjīm* wird also als Synonymum von *šālōm* ‚Heil‘ zu verstehn sein. Ebensowenig ist in Ps. 133, 3 *ḥajjīm* Bezeichnung des Sichregens der physischen Existenz. Das ‚Zusammenwohnen‘ von ‚Brüdern‘ (v. 1) wird hier verglichen dem ‚Tau des Hermon, der herabkommt auf die Berge Zions; denn daselbst hat Jahwe entboten Segen, Leben für immer‘. Das ‚daselbst‘ bezieht sich auf die ‚Berge Zions‘ und zugleich auf das ‚Zusammenwohnen‘, das eben auf dem Zion stattfindend gedacht ist. Segen und Leben sind hier gemeint als Erquickungen des innerlichen Daseins, die dem in der Natur erfrischenden Tau zu vergleichen sind. Von der Dauer der Entfaltung des physischen Daseins Einzelner kann hier mit ‚Leben‘ nicht geredet sein, da die Brüder genannt werden als zu einer Gemeinschaft verbundene. An die Erhaltung der Existenz des Volkstums kann ebenfalls nicht gedacht sein, da sie nicht an den Bergen Zions haftet, mit denen auf den Tempelkult verwiesen wird. Gemeint ist vielmehr der beglückende Einfluß des Kultus auf die innerlichen Regungen derer, die in ihm das Band ihrer Gemeinschaft gefunden haben. Ähnlich ist *ḥajjīm* gebraucht Ps. 36, 10: die Menschenkinder, die Gottes Gnade als kostbar empfinden und unter dem Schatten seiner Fittiche sich vertrauensvoll fühlen, laben sich an dem Fette seines Hauses und werden von Gott getränkt aus dem Bache seiner Wonnen, d. h. sie fühlen sich beglückt durch die ihnen gewährte Gottesgemeinschaft — wobei auch hier vielleicht speziell an den Kultus gedacht ist — (v. 8 f.); das wird damit begründet, daß bei Gott eine Quelle des Lebens ist (v. 10). ‚Leben‘ ist hier also Bezeichnung der vorher beschriebenen Seligkeit.

Wenn derartiger Gebrauch von *ḥajjīm*, der von der Beziehung auf das physische Leben ganz absieht, selten ist, so kommt das Wort dagegen im alttestamentlichen Spruchbuch häufig vor, um zunächst die Fortführung des physischen Daseins zum Ausdruck zu bringen, die aber damit zugleich als eine glückliche bezeichnet werden soll. Von den Spruchdichtern wird *ḥajjīm* in diesem Sinne vielfach genannt als der Lohn des Gehorsams gegen Gottes Gebote oder, was damit zusammenfallend gedacht wird, gegen die Ermahnungen des Weisheitslehrers. Spr. 8, 35 erklärt die redend eingeführte Weisheit: ‚Wer mich findet, findet Leben und erreicht Wohlgefallen von Jahwe‘. Hier und wohl in allen analogen Anwendungen des Wortes *ḥajjīm* in den Proverbien ist zunächst daran gedacht, daß der Fromme nicht, wie es dem Gottlosen angedroht wird, durch frühzeitigen Tod hinweggerafft

werden soll. Auf jenes Wort der Weisheit folgt unmittelbar (v. 36) das andere: ‚Aber wer mich verfehlt, schädigt seine Seele (d. h. sein Lebensprinzip); alle, die mich hassen, lieben den Tod'. Ebenso lautet ein Spruch aus einer andern Sammlung: ‚Wer Gebot bewahrt, bewahrt seine Seele, wer auf seine Wege nicht achtet, wird sterben' (Spr. 19, 16). Das Leben ist also als Lohn gedacht im Gegensatz zum Tode, der als Strafe gilt. Aber wenn Spr. 3, 2 für den Lohn nebeneinander ‚Länge der Tage' und ‚Jahre des Lebens' genannt werden (vgl. Spr. 9, 11), so ist anzunehmen, daß mit ‚Leben' noch etwas anderes gemeint ist als Erhaltung des Daseins. Ein Spruch lautet: ‚Eine Quelle des Lebens ist der Verstand seinem Besitzer; aber Züchtigung der Toren ist die Torheit' (Spr. 16, 22). Gegensatz zu der Züchtigung, die die Torheit einbringt oder eigentlich in sich selbst trägt, d. h. Gegensatz zu strafenden Erfahrungen, können nur glückliche Schickungen sein. Mit ‚Leben' ist hier also gemeint ein Dasein, das durch Führungen dieser Art bereichert ist. Besonders deutlich ist in verschiedenen Stellen des Spruchbuches im Bilde vom Lebensbaum ‚Leben' gemeint in dem Sinne von Beglückung, z. B. Spr. 15, 4: ‚Heilwirkung der Zunge (d. h. der von einer zur Versöhnung redenden Zunge ausgehende Einfluß) ist ein Lebensbaum; aber Falschheit an ihr ist Verwundung am Geiste'. Das ‚Leben', das der ‚Baum' mitteilt, kann nur gemeint sein als innerliche Erquickung, die — das wird auch hier damit zusammenzudenken sein — die physische Lebenskraft stärkt und ausdauernd macht.

Außerhalb des Spruchbuches findet sich der Gebrauch von *ḥajjīm* in dem Sinne ‚glückliches Leben' Ps. 16, 11, wo die Bitte: ‚Tue mir kund den Weg des Lebens' neben der Hoffnung, nicht die Grube zu sehen, d. h. nicht zu sterben (v. 10), sich auf Fortdauer des physischen Daseins bezieht und speziell auf ein ferneres glückliches Dasein, wie sich aus den unmittelbar folgenden Worten ergibt: ‚Sättigung mit Freuden ist vor deinem Angesicht, liebliches Wesen zu deiner Rechten für immer'. Das ‚am Leben bleiben' ist als Lohn der Gerechtigkeit mit dem Verbum *ḥājāh* wiederholt ausgedrückt im 119. Psalm, besonders v. 77: ‚Es möge über mich dein Erbarmen kommen, auf daß ich lebe; denn dein Gesetz ist mein Ergötzen'. Ein deutlicher Hinweis auf das ‚leben' als ein glückliches fehlt hier allerdings; es wird aber doch als solches zu denken sein, da von einer für den Psalmisten bestehenden Gefahr nicht die Rede ist, also ‚leben' nicht in dem Sinne von ‚am Leben bleiben' gemeint zu sein scheint.

2.

Wie die Spruchdichter und einzelne Psalmisten dazu gekommen sind, *ḥajjīm* und *ḥājāh* in dieser Bedeutung zu gebrauchen, läßt sich nur ver-

stehn, wenn zunächst deutlich ist, wie sich die Anschauung entwickelt hat, daß Leben der Lohn des Gehorsams sei.

Diese Auffassung hat ihre Wurzeln in der prophetischen Predigt. Bei Amos (c. 5, 4. 6. 14) fordert Jahwe auf, ihn zu suchen oder Gutes und nicht Böses zu suchen, und spricht als Ergebnis dieses Suchens aus: ‚so daß ihr lebet‘ oder: ‚auf daß ihr lebet‘. Mit ‚leben‘ ist hier gemeint das Lebenbleiben in dem dem Volke bevorstehenden Gericht. Wie das Gericht von dem Propheten gedacht wird als ein physisches Verderben, das den Tod bringt, so das Leben als ein physisches Verschontbleiben. Amos wendet sich mit dieser Verkündigung nicht an die Einzelnen, sondern an das Volk, das ‚Haus Israel‘ (c. 5, 4). Er will also sagen, daß dem Volk Erhaltung seiner Existenz in der kommenden Katastrophe nur zuteil werden kann, wenn es sich zu Jahwe oder, was dasselbe ist, zum Guten hält.

Diese von Amos nicht verheißene, sondern nur als denkbar — und zwar allein unter der angegebenen Bedingung — ins Auge gefaßte Lebenserhaltung wird von Jesaja bestimmt in Aussicht gestellt, obgleich er weder in dieser Gedankenverbindung noch überhaupt sonst mit dem Begriff des Lebens operiert. Er hat seine Zukunftserwartung auf die Formel gebracht, die er in dem seinem Sohne gegebenen Namen geltend macht: Schearjaschub ‚Rest bekehrt sich‘ (Jes. 7, 3). Israel wird bis auf einen Rest herabgebracht werden, dieser aber Bestand haben und sich Jahwe zuwenden. Bei Amos handelt es sich darum, ob das Volk als Ganzes Jahwe sucht oder es nicht tut. Wenn es Jahwe sucht, wird es am Leben bleiben, im andern Fall untergehn. Daß jenes eintreten werde, erscheint dem Amos als fast ausgeschlossen; denn er verweilt in seinen Zukunftserwartungen, jedenfalls in denen für die nächste Zukunft, nur bei der Verkündigung des durch das Gericht hereinbrechenden Verderbens. Auch für Jesaja steht es fest, daß das Gericht unabwendbar ist; aber es wird eine Scheidung im Volke hervorbringen, und ein Rest wird gerettet werden. Von diesem würde in der Ausdrucksweise des Amos zu sagen sein, daß er am Leben bleibe.

Direkt von dem ‚am Leben bleiben‘ derer, die sich zu Jahwe halten, ist die Rede bei dem Propheten Habakuk c. 2, 4: ‚Der Gerechte wird durch seine Treue (gegen Jahwe) leben‘. Nur durch eingehende Untersuchung über das Verhältnis dieser Aussage zu ihrer Umgebung könnte beantwortet werden, wer als der Gerechte gedacht ist. Gehört die Stelle dem überlieferten Zusammenhang an, so bildet der Gerechte den Gegensatz zu dem gottlosen Gegner der Judäer, von dem Habakuk überall handelt. Gemeint ist damit doch wohl ein feindliches Volk, vermutlich die Chaldäer. Dann ist der ‚Gerechte‘ eine Personifikation des Volkes Juda, und es handelt sich

hier wie bei Amos um das ‚am Leben bleiben‘ des Volkes im bevorstehenden Gericht.

In der Predigt der Propheten, die uns nur in kurzen, auszugsartigen Referaten erhalten ist, wird die Hoffnung oder Zusage des ‚am Leben bleiben‘ des Volkes einen breitern Raum eingenommen haben als es nach den wenigen literarischen Bezeugungen den Anschein hat. Jedenfalls ist dieser Gedanke im Deuteronomium, dessen Anschauungen im allgemeinen Widerspiegelungen und Konsequenzen der prophetischen Predigt darstellen, in der Form der Verheißung an das mit ‚du‘ oder ‚ihr‘ angeredete Volk vielfach vertreten, nur einmal allerdings in dem gesetzlichen Kerne des Deuteronomiums c. 16, 20, öfters aber in den verschiedenen Erweiterungen (c. 4, 1; 5, 30; 6, 24; 8, 1; 30, 16; vgl. ‚um deines Lebens willen‘ c. 30, 6). Dem Volke wird hier als Folge seines Gehorsams zugesagt, daß es leben werde: ‚Nur dem Rechte sollst du nachgehn, auf daß du lebest und in Besitz nehmest das Land, das Jahwe, dein Gott, dir gibt‘ (c. 16, 20). Das ‚leben‘ wird unterschieden von dem ‚lange Tage haben‘, das daneben vorkommt, c. 5, 30: ‚Auf dem ganzen Wege, den Jahwe, euer Gott, euch geboten hat, sollt ihr wandeln, damit ihr lebet und es euch gut gehe und damit ihr lange Tage habt im Lande, das ihr in Besitz nehmen werdet‘. Beides, ‚leben‘ und ‚lange Tage haben‘, tritt im Deuteronomium immer auf in Verbindung mit der Verheißung, daß das Volk das Land in Besitz nehmen werde. Die Darstellung, daß das ‚in Besitz nehmen‘ der Zukunft angehöre, ist veranlaßt durch die Einkleidung des Deuteronomiums in die Form einer Ansprache Moses an das noch nicht in Kanaan eingewanderte Volk und bildet einen Ersatz für das in Wirklichkeit gemeinte ‚im Besitz behalten‘. Da das ‚in Besitz nehmen‘ nicht als sicher, sondern nur unter bestimmten Bedingungen gewährt erscheint, muß der Besitz des Landes zur Zeit der Verfasser des Deuteronomiums bedroht oder auch bereits erschüttert gewesen sein. Demnach ist mit dem ‚leben‘ des Volkes ebenso wie bei Amos gemeint, daß dieses in einer Katastrophe am Leben, d. h. als Volk erhalten, bleiben werde. Nur so kann ‚leben‘ und ‚lange Tage haben‘ unterschieden werden.

Weil ‚leben‘, d. h. ‚am Leben bleiben‘, für das Volk als Folge des Gehorsams gedacht wird, kann Deut. 30, 15 das, was ihm vom Gesetzgeber als Lohn angeboten wird, bezeichnet werden als ‚das Leben‘ und c. 32, 47 vom Worte des Gesetzes gesagt werden: ‚Es ist euer Leben‘. In der zweiten Stelle braucht mit ‚Leben‘ nicht mehr gemeint zu sein als die Erhaltung des Volkstums. Vielleicht ist aber das Wort auch hier zu verstehn nach der deutlichern Aussage c. 30, 15: ‚Siehe, ich lege vor dich heute das Leben und das Gute, den Tod und das Böse‘. Auf diese Stelle scheint

c. 32, 47 zurückzublicken und gehört dann wie die Paränesen c. 29f. zu den jüngsten Bestandteilen des Deuteronomiums. Das Leben und das Gute, das Mose c. 30, 15 vor das Volk hinlegt, nämlich zur Wahl, wird v. 16 mit den einzelnen Momenten beschrieben: ‚Du wirst am Leben bleiben und dich mehren, und Jahwe, dein Gott, wird dich segnen im Lande, wohin du kommst, es einzunehmen'. ‚Leben und Gutes' sind dort zu verstehn als sich deckend mit dem, was c. 32, 47 einfach mit ‚Leben' bezeichnet wird, so daß also zum ‚Leben' das Gute gehört.[1] Das ‚Gute' ist nicht etwas, das zu dem ‚Leben' als ein zweites hinzukäme; denn in dem Gegensatz ‚Tod und Böses' kann ‚Böses', d. h. Unglück, nichts sein, was zum Tode hinzugefügt würde. ‚Gutes' und ‚Böses' sind also Epexegese zu ‚Leben' und ‚Tod'. In ‚Leben' ist demnach hier noch mehr enthalten als das ‚am Leben bleiben', nämlich nach c. 30, 16 Mehrung und Segnung. Wir haben in dieser Aussage einen Ansatz zu der Entwicklung der Bedeutung des Wortes ‚Leben' zu der speziellen ‚glückliches Leben'.

Zunächst aber wird jedenfalls durch das ganze Deuteronomium hindurch ‚leben' in dem einfachen Sinne von ‚im Dasein verbleiben' als Lohn des Volkes für die Beobachtung des Gesetzes dargestellt. Die Deuteronomiker befinden sich damit ganz in der Richtung der mit Amos beginnenden Entwicklungslinie, nur daß sie an die Stelle seines ‚suchet Jahwe' oder ‚suchet das Gute' als die Voraussetzung für das ‚am Leben bleiben' des Volkes die Forderung der Beobachtung des in Gebote zusammengefaßten Gotteswillens setzen.

Eine neue Wendung beginnt mit Ezechiel. Auch bei ihm ist Leben der Lohn des Gehorsams. Daß auch er damit die Erhaltung des physischen Daseins meint, tritt noch deutlicher als bei den Ältern dadurch hervor, daß er — was sie nicht tun (Deut. 30, 15 ist nicht vorexilisch) — den Gegensatz der Androhung des Todes für den Fall des Ungehorsams ausspricht. Das wesentlich Neue bei ihm besteht darin, daß er, angeregt durch die subjektivistische Auffassung des religiösen Verhältnisses bei seinem Vorgänger Jeremia, als den Empfänger von Lohn und Strafe nicht mehr das Volk in seiner Gesamtheit, sondern den einzelnen Volksangehörigen denkt. Er weiß sich zu einer seelsorgerlichen Tätigkeit an den Exulanten berufen. Seiner Predigt legt er dabei zugrunde den von ihm zu verkündenden Gotteswillen, daß der Gerechte, der in seiner Gerechtigkeit beharrt, und der Sünder, der von seinem sündigen Weg abläßt, ‚leben wird' (c. 3, 21; 18, 9. 17. 19. 21—23

[1] Vgl. zu dieser Bedeutung von ‚Gutes' Deut. 4, 40; 5, 30; 6, 24. ‚Gutes' und ‚Böses' sind Deut. 30, 15 nicht in ethischem Sinne gemeint, in welchem jenes dem ‚Leben' und dieses dem ‚Tod' vorausgehn müßte.

usw.), dagegen der Gerechte, der sich von seiner Gerechtigkeit abwendet, und der Sünder, der in seiner Sünde verharrt, ‚sterben wird‘ (c. 3, 18. 20; 18, 4 usw.) — beides immer ausgedrückt mit dem Imperfektum, das hier nur futurische Bedeutung haben kann. Der Prophet denkt dabei offenbar an bevorstehende Gerichtsakte Gottes über die Einzelnen. Ein Gericht über das Volk als Ganzes erwartet er, nachdem er in dem Untergang Jerusalems den Vollzug der bis dahin gedrohten Strafe erlebt hat, nicht mehr, sondern nur einen Läuterungsprozeß des Volkes in dem Ansturm von Gog und Magog. Jene Verkündigung, daß der Gerechte und Bekehrte leben, der Sünder und Abgefallene sterben wird, ergeht in Aussprüchen vor der Zerstörung Jerusalems (c. 1 bis c. 24) und ebenso auch in Aussprüchen nach der Zerstörung (c. 33, 11f. 15f. 19). Das Lebenbleiben und das Sterben ist also nicht oder doch nicht überall ein Verschontbleiben oder Untergehn in einer allgemeinen Katastrophe der Zukunft. Das Lebenbleiben wird Ezechiel von der Gewährung eines langen Lebens verstehn, das Sterben von einem vorzeitigen Tode. Schwieriger ist zu sagen, wie er sich dies Sterben als Strafe bewerkstelligt denkt. Er muß wohl annehmen, da an die Vollziehung der Todesstrafe durch Menschen für die Verhältnisse des Exils nicht zu denken ist, daß Gott seinerseits Veranstaltungen treffen werde, den Sünder dem Tode zu überliefern oder, wie Ezechiel sich einmal ausdrückt, aus Jahwes Volk auszurotten (c. 14, 8). An etwas anderes als an die Erhaltung oder Entziehung des physischen Lebens bei jener Aussicht auf Lohn und Strafe zu denken, gibt Ezechiel keinerlei Veranlassung. Es ist geradezu ausgeschlossen dadurch, daß er an einigen Stellen in Aussagen von dem Gerechten statt ‚leben‘ den Ausdruck gebraucht, er werde ‚seine Seele erretten‘ oder er werde ‚errettet werden‘ (c. 14, 14. 16. 18. 20; vgl. c. 33, 5. 12), was sich nach alttestamentlichem Sprachgebrauch nur von Erhaltung des physischen Daseins verstehn läßt.

Diese Auffassung des lohnenden Gerichtsaktes mußte Nachfolgenden unbefriedigend erscheinen, die nicht mit derselben Plerophorie wie Ezechiel der Zuversicht waren, daß Gott durch unmittelbares Eingreifen ein gerechtes Gericht herbeiführen werde. Daß leiblicher Tod, nämlich vorzeitiger, die Strafe des Sünders sei, hat die alttestamentliche Anschauungsweise bis in ihre jüngsten Äußerungen festgehalten. Zweifeln gegenüber, die aus längerm Ausbleiben des Todes des Sünders entstehn konnten und mußten, ließ sich zur Not begegnen mit der Annahme, daß der Tod noch immer früher eingetreten sei, als es die Bestimmung dieses Menschen im Fall eines gerechten Verhaltens gewesen wäre. Aber gerade weil den Frevlern in der Wirklichkeit zum Teil noch eine Lebensfrist gewährt wurde, mußte das bloße ‚am Leben bleiben‘ als Lohn der Gerechten ungenügend erscheinen.

Offenbar aus solchen Erwägungen heraus haben die Spruchdichter, die wie Ezechiel mit individualistischer Auffassung Leben als Lohn der Gerechtigkeit darstellen, dem Begriff des Lebens einen speziellern oder vollern Inhalt gegeben, indem sie dabei, wie wir sahen, nicht nur an einen Fortbestand des physischen Daseins, sondern an ein befriedigendes Weiterleben dachten,[1] wie auch die schon besprochene späte Stelle im Deuteronomium c. 30, 15 das dem Volk angebotene Leben nicht von einer rein physischen, sondern von einer glücklichen Fortdauer des Volkes versteht.

Auch hatte Ezechiel einmal die Gebote genannt ‚Gebote des Lebens' (c. 33, 15). Das sollte in seinem Sinne nichts anderes bedeuten, als daß sie Erhaltung des Lebens bewirken; aber es konnte leicht so verstanden werden, als ob den Geboten, die sich doch an Lebende wenden, eine Kraft innewohne, den im Leben Stehenden noch ein anderes Leben als das rein physische mitzuteilen. In der Tat spricht Ezechiel den neuen Gedanken aus, daß Gottes Wille gerichtet ist auf das ‚leben' des Menschen. Er bringt dies zur Geltung in der zugleich negativen und spezialisierenden Form, daß Gott kein Gefallen habe am Tode des Sünders, sondern daran, daß der Sünder sich bekehre und lebe (c. 18, 32; 33, 11). Das sogenannte Heiligkeitsgesetz hat Lev. 18, 5, wahrscheinlich in seiner vorliegenden Gestalt hier wie auch in andern Aussagen von Ezechiel abhängig, eben diesen Gedanken noch bestimmter zum Ausdruck gebracht: ‚Ihr sollt bewahren meine Gebote und meine Satzungen, die der Mensch tun soll, auf daß er durch sie lebe'.

Bei den ältern Propheten war Jahwes Wille negativ darauf gerichtet, daß das Böse untergehe, und der Gedanke vom ‚am Leben bleiben' als einer Möglichkeit für das ganze Volk oder auch einer Gewißheit für einen Rest des Volkes war diesem auf ein Gericht abzielenden Willen Jahwes untergeordnet. Durch die von Ezechiel begonnene Betonung des positiven Lebenswillens Gottes erhielt in dieser Verbindung der Begriff des Lebens ein neues Gewicht, und es lag nahe, in ihn mehr hineinzulegen als nur die Vorstellung des Verschontbleibens.

Aus jenem Ezechielischen Gedanken vom ‚am Leben bleiben' des Gerechten heraus ist bei einem nachexilischen Psalmisten die ganz alte Vorstellung von einem Buche Gottes, das er über die Lebenden führt (Ex. 32, 32 f.), dahin erläutert worden, daß es die Gerechten sind, die im ‚Buche des Lebens' eingeschrieben werden (Ps. 69, 29). Den Gottlosen, denen der Psalmist anwünscht, daß sie aus diesem Buch ausgelöscht werden, wünscht

[1] Das Spruchbuch als Ganzes ist fraglos nachezechielisch. In einer seiner ältesten Sammlungen c. 25—c. 29 kommt ‚Leben' im Sinne von ‚glückliches Leben' nicht vor.

er zugleich, daß sie nicht zu Gottes *ṣĕdāḳāh*, d. h. seiner Gnade oder seinem Heil, kommen (v. 28). Also ist hier das Einschreiben zum Leben, d. h. zunächst zum Verbleiben im physischen Leben, zugleich gedacht als ein Kommen zu diesem Heil, als ein beglückendes Leben.

Nachdem auf diesen Wegen in der Entwicklung der Erwartung des Gerichts oder der Vergeltung Gottes der Begriff des Lebens als des Lohnes der Gerechten einen im Unterschied von dem alten Gedanken der Lebensverschonung mehr positiven Gehalt erlangt hatte, war es ein nächster Schritt, das Wort für ‚Leben', ganz abgesehen von seiner ursprünglichen Bedeutung, überhaupt zur Bezeichnung eines erfreuenden oder beseligenden Zustandes zu gebrauchen in dem Sinne von ‚Glück' oder ‚Heil'.

3.

In den Stellen, die oben für *ḥajjîm* in der Bedeutung ‚Glück' angeführt worden sind (Mal. 2, 5; Ps. 36, 10; 133, 3), ist nicht vom Gericht oder von der Vergeltung Gottes die Rede. Deshalb ist nicht bestimmt ersichtlich, daß sich hier ebenso, wie deutlich bei den Spruchdichtern in ihrem Gebrauch von *ḥajjîm* für ‚glückliches Leben', die neue Anwendung des Wortes als Fortsetzung jener Entwicklungslinie der Aussagen vom ‚leben' als dem Lohne gebildet habe. Sie kann unabhängig davon entstanden sein. Jener Bedeutungsübergang wurde auch durch Gedankenentwicklungen auf andern Gebieten nahegelegt und wahrscheinlich direkt veranlaßt.

Besonders in spätern Psalmen findet sich der Gebrauch, vom Unglück zu reden als von einem Todeszustand und von der Errettung aus dem Unglück als einem Beleben, d. h. einer Zurückführung ins Leben. Gewiß bestand für manche Psalmisten, die in dieser Weise vom Unglück sprechen, wirkliche Todesgefahr. Aber schwerlich läßt sich überall die Situation der angeblich in einem Todeszustand Befindlichen als eine wirklich bestehende Todesgefahr verstehn (kaum z. B. Ps. 88, 4 ff.; Thren. 3, 6). Deshalb verweisen jene Todesschilderungen nicht unbedingt auf eine tatsächliche Bedrohung des Lebens und sind wahrscheinlich vielfach bildlich von irgendwelcher unglücklichen Lage gemeint.

Zugleich wird schon seit den ältern Propheten Unglück des Volkes öfters dargestellt als ein Kranksein (z. B. Jes. 1, 5) und Errettung aus ihm als eine Heilung (z. B. Jes. 6, 10). Daraus ist wahrscheinlich jene hyperbolische Schilderung des Unglücks als eines Totseins entstanden. Wie nämlich die Babylonier nach weit verbreiteten Ausdrücken die Krankheit aufgefaßt haben nicht nur als ein Verfallensein an den Tod, sondern, gewissermaßen antizipierender Weise, geradezu als ein Gestorbensein, haben

es auch die Israeliten getan, vielleicht in Abhängigkeit von der babylonischen Vorstellung. In der alttestamentlichen Sprache zeigt sich dies darin, daß sie für ‚genesen‘ kein anderes Wort hat als ‚leben‘, d. h. ‚am Leben bleiben‘ oder auch ‚wieder aufleben‘ (so schon in der alten Erzählung Num. 21, 8 f.; vgl. 2 Kön. 1, 2 u. a. St.). Babylonische Heilgötter werden in feststehendem Ausdruck als solche bezeichnet, die ‚Tote beleben‘, d. h. Kranke ins Leben zurückrufen. Ist Krankheit ein Tod und Unglück eine Krankheit oder ein Tod, so muß das Glück als Leben gedacht werden. Daraus ergibt sich, daß das Wort für ‚Leben‘ gebraucht werden konnte in dem Sinne von ‚Glück‘.

Es kommt hinzu, daß im Hebräischen, in weiterer Ausdehnung vielleicht, als es wohl in allen Sprachen, besonders auch den indogermanischen, der Fall ist, das Licht als ein Erfreuendes zum Bilde dient für Glück und die Finsternis als ein Erschreckendes für Unglück (z. B. Jes. 9, 1) und daß zugleich das Licht, weil es Vorbedingung und Förderung aller Lebensentfaltung auf Erden ist, auch im Alten Testament als das Element des Lebens gilt und deshalb in der Schöpfungsgeschichte (Gen. 1, 3) als das erste unter Gottes Werken dargestellt wird. Diese Auffassung des Lichtes wurde gesteigert durch die gegensätzliche des Dunkels. Das tiefste Dunkel wird bei den Hebräern gedacht in der unterirdischen Scheol, im Totenreich (Ps. 49, 20). Ihm gegenüber erscheint das Reich des Lichtes als das des Lebens. Ps. 56, 14 redet im Gegensatz zum Sterben vom ‚wandeln im Lichte der Lebendigen‘ (vgl. Hio. 3, 20; 33, 30). Ist Glück ein Licht und findet sich nur im Lichte das Leben, so lag es wieder nahe, das Glück anzusehen als das Leben und das Wort ‚Leben‘ zu gebrauchen für Glück.

Nicht nur der äußerliche Glücksstand kann als ein ‚leben‘ gedacht werden, sondern auch die innerliche Befriedigung. Wo davon die Rede ist, daß die Seele ‚lebt‘, ist damit zunächst gemeint das Fortbestehen der physischen Lebenskraft, die hebräisch als ‚Seele‘ bezeichnet wird, also das ‚am Leben bleiben‘ (z. B. Gen. 19, 20). Aber der exilische Prophet Jes. 55, 3 kann den Ausdruck nicht in diesem Sinne meinen, wenn er die Exulanten auffordert: ‚Neiget euer Ohr und kommt zu mir; höret, damit euere Seele lebe‘. Es handelt sich hier um volle Entfaltung des Lebens. Sie besteht nach dem, was dieser Aufforderung unmittelbar vorhergeht (v. 2), darin, daß die Angeredeten ‚Gutes essen‘ und daß ihre Seele ‚an Fett sich laben wird‘. Diese Verheißung klingt durchaus materiell, aber nach den sonstigen Zukunftsschilderungen Deuterojesajas muß das Materielle zwar nicht nur als Bild, aber doch als die äußere Form eines innerlichen Besitzes, einer im Geist empfundenen Befriedigung verstanden werden. Die ‚Seele‘ ist also hier wie

auch vielfach sonst als der Ausgangspunkt innerlicher Regungen gedacht. Auch wenn das Essen und das Fett rein äußerlich zu verstehn sein sollten, wäre doch dies Äußerliche ein Glückszustand, und eben dieser würde mit dem ‚leben' der Seele bezeichnet.

Noch deutlicher ist in demselben Sinne zu verstehn der in zwei Psalmen ausgesprochene Wunsch: ‚Euer Herz lebe für immer' oder ‚Euer Herz lebe' (Ps. 22, 27; 69, 33). Die beiden Psalmisten, die Errettung aus Not und Verfolgung erfahren haben, wünschen den Elenden und denen, die Jahwe suchen, daß ihnen dieselbe Umwandlung ihrer Lebenslage zuteil werden möge. Hier hat ‚leben' die Färbung von ‚glücklich leben' auch dann, wenn man, was naheliegt, den Ausdruck auffassen will in dem Sinn: ‚Euer Herz lebe auf', nämlich nach der Bedrückung. Dabei mehr an ein innerliches als an ein äußerliches Aufleben oder Beglücktsein zu denken, wird deshalb berechtigt sein, weil den Hebräern das Herz weniger der Sitz des physischen Lebens ist — wie die Seele — sondern mehr das Zentrum der innern Regungen, des Wahrnehmens und Empfindens. ‚Das Herz stützen' (Gen. 18, 5 u. a. St.) wird allerdings von der Nahrungsaufnahme gesagt, aber doch wohl, mehr als von dem Erquicktwerden der Körperlichkeit, das sie gewährt, von der Erfrischung auch des Geisteslebens, die sie zur Folge hat.

Aus jenen Belegen für das Verbum ‚leben' ergibt sich, daß damit nicht nur ein mit äußerlichen Glücksumständen ausgestattetes Dasein, sondern ebenso ein innerliches Empfinden und Genießen der zuteil gewordenen Segnungen zum Ausdruck gebracht werden kann.

4.

Daß in das Verbum *ḥājāh* die spezielle Bedeutung ‚glücklich leben', die mit Bestimmtheit erst spät nachweisbar ist, doch schon in frühen Zeiten hineingelegt werden konnte, scheint sich mir zu ergeben aus dem in alten Quellenschriften des Alten Testaments bezeugten Wunsche: ‚Es lebe der König!' Er kommt meist vor bei der Erhebung zum König (1 Sam. 10, 24; 2 Sam. 16, 16; 1 Kön. 1, 25. 34. 39; 2 Kön. 11, 12 = 2 Chr. 23, 11), scheint also die Formel der Anerkennung als König zu sein. Eine Begrüßungsformel ist der Wunsch in diesen Fällen nicht; denn der König ist bei jenem Ruf in mehreren Fällen nicht zugegen. Anders 1 Kön. 1, 31, wo Batseba den alt und schwach gewordenen David mit dem vollern Wunsch anredet: ‚Es lebe mein Herr, der König David, für immerdar!' Aber auch hier ist doch vielleicht an eine das Königtum anerkennende Huldigung zu denken; denn Batseba erscheint vor ihrem königlichen Gemahl in Sachen der Nachfolge ihres Sohnes Salomo. Dagegen ist in viel spätern Zeiten im Munde

Nehemias dem Artachschasta gegenüber die Formel: ‚Der König möge für immerdar leben!‘ (Neh. 2, 3) und im Aramäischen des Buches Daniel die Anrede: ‚O König, lebe für immerdar!‘ (Dan. 2, 4; 3, 9; 5, 10; 6, 7. 22) einfacher Gruß.[1] Sonst kommt der Wunsch: ‚er lebe!‘, ohne daß es sich um einen König handelt, nur noch vor im Segen Moses — einem alten Gedicht, anscheinend aus dem Reich Ephraim — in Anwendung auf den Stamm Ruben. Ihm soll damit lange Dauer seines Bestandes als eines eigenen Stammes gewünscht werden: ‚Es lebe Ruben und sterbe nicht!‘ (Deut. 33, 6). In der Anwendung der Formel auf den König wird auch ohne den Zusatz ‚für immerdar‘, den von den alten Stellen nur 1 Kön. 1, 31 hat, ebenso an lange Lebensdauer zu denken sein (vgl. Ps. 21, 5; 61, 7), aber doch schwerlich allein daran, da in der Akklamation beim Antritt der Herrschaft der Wunsch, daß diese eine gesegnete sein möge, kaum zurückgehalten worden sein kann. Schon hier scheint in dem Worte ‚leben‘ die spezielle Bedeutung des glücklichen Lebens eingeschlossen zu sein.

Es liegt, gerade da diese Formel des Wunsches für den König bei der Huldigung zur Anwendung kam, die Vermutung nahe, daß sie von den Israeliten angenommen wurde als eine in den kleinen Königreichen der Kanaanäer gebräuchliche. Daß sie bei den Israeliten wirklich seit den Anfängen des Königtums gebraucht wurde, geht, um von dem zweifelhaften Bericht über die Königswahl Sauls (1 Sam. 10, 24) abzusehen, daraus hervor, daß die Erzählungen über David und seine als König proklamierten Söhne, in denen sie vorkommt (2 Sam. 16, 16; 1 Kön. 1, 25. 34. 39), einer Quelle angehören, die der Zeit Davids unmittelbar nahe stand.

Der Wunsch langen Lebens für den König kommt auf babylonisch-assyrischem Boden, gelegentlich in hyperbolischer Ausdrucksweise, häufig vor und mit noch stärkern Worten für die Dauer bei den Ägyptern.[2] Zur Vergleichung mit der alttestamentlichen Formel ist interessanter, daß auch der einfache Wunsch des Lebens, ohne irgendwelchen Zusatz, seit ältesten Zeiten bei den Babyloniern und Assyrern dem König gegenüber üblich gewesen ist. In der Inschrift auf zwei Nebo-Statuen aus Kelach-Nimrud beteuert der Statthalter von Kelach, er habe die Statuen anfertigen lassen und geweiht ‚für das Leben *(a-na balâṭ)* Ramman-niraris, Königs von

[1] Vielleicht ist es nicht unbedeutsam, daß Neh. 2, 3 das Verbum im unverkürzten Imperfekt gebraucht ist, in den ältern Stellen im Jussiv (‚er soll leben‘; ebenso Deut. 33, 6). Letzteres wird die eigentliche Huldigungsformel gewesen sein. Bei Nehemia könnte der Ausdruck mehr als ein persönlicher Wunsch erscheinen sollen (‚er möge leben‘) wie im Buche Daniel der Imperativ (‚lebe‘) in der Anrede an den König.

[2] Belege bei Gunkel, Die Königspsalmen, Preuß. Jahrbb. 158, 1914, S. 56.

Assur, seines Herrn (d. i. Ramman-nirari III., 812—783 v. Chr.) und für das Leben *(u-balâṭ)* der Sammuramat, der Frau des Palastes‘.[1] ‚Leben‘ ist hier zunächst in ganz eigentlichem Sinne gemeint vom physischen Leben; denn der Urheber der Inschrift fügt zu jener Angabe hinzu, daß er die Errichtung der Statuen zugleich vollzogen habe ‚für das Leben seiner (eigenen) Seele, für Länge seiner Tage und . . . seiner Jahre‘ *(a-na balâṭ napšâti-šu arkat ûmi-šu . . .)*. Das Nomen *balâṭu* ‚Leben‘, das hier verbunden erscheint mit ‚Länge der Tage und . . . Jahre‘, wie *ḥājāh* ‚leben‘ im Deuteronomium zusammengestellt wird mit ‚lange Tage haben‘, bezieht sich wie dort das Verbum auf das ‚am Leben bleiben‘, was aus der genetivischen Verbindung mit *napšâti-šu* deutlich hervorgeht; denn assyrisches *napištu* bezeichnet wie hebräisches *nepheš* die physische Lebenskraft.

In dieser Inschrift aus Nimrud liegt eine sehr alte Dedikationsformel vor. Sie findet sich schon in einer Inschrift aus Assur, die dem dritten Jahrtausend angehört: ‚Den Tempel der *NIN-ekallim*, seiner Herrin, für das Leben *(a-na ba-la-aṭ)* des Bur-Sin, des Mächtigen, des Königs von Ur . . ., hat Zariku, der Statthalter der Stadt Assur, sein Diener, für sein Leben *(a-na ba-la-ṭi-šú)* gebaut‘.[2] Das ‚für sein Leben‘ ist nach Analogie der Inschrift aus Nimrud zu verstehn von dem Leben des Dedikators. Auch in altbabylonischen Inschriften findet sich neben der Bitte um langes Leben für den Herrscher, die um Leben, ohne Hinweisung auf die Länge des Lebens, so in einzelnen Inschriften für Gudea von Lagasch im dritten Jahrtausend.[3]

Die Form der Dedikation in jenen Inschriften aus Nimrud und Assur hat sich bis in späteste Zeiten erhalten. Eine nabatäische Inschrift aus Petra stellt sich als eine Widmung dar ‚für das Leben *(ḥjj)*‘ des Königs Rabbel (nämlich Rabbel Soter, der seit 71 n. Chr. regierte) und seiner Familienangehörigen.[4] Hier liegt offenbar eine Nachahmung jener alten assyrischen Dedikationsformel vor.[5]

---

[1] Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek, Bd. I, 1889, S. 193, Z. 8 ff.

[2] Andrae, Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 54, 1914, S. 16.

[3] S. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, Bd. I, 1905, S. 396 f.

[4] Dalman, Neue Petra-Forschungen 1912, Nr. 92, S. 101 ff.; derselbe, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Bd. 37, 1914, S. 150, Z. 5. 7. 9.

[5] Vgl. Baruch 1, 11 und den Wunsch langen Lebens oder des Unsterblichseins im persischen Hofstil; s. Nöldeke, Geschichte der Perser . . . aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt 1879, S. 28. Für Hinweisung auf analog ausgedrückte Wünsche auf griechischem und römischem Boden bin ich besonders Professor Wilhelm Schulze zu Dank verpflichtet. Der Wunsch ‚vieler Jahre‘ (πολλοῖς ἔτεσι, ohne einen Ausdruck für ‚Leben‘) kommt vor in Akklamationen etwa aus dem zweiten bis vierten Jahrhundert n. Chr. (Ditten-

Obgleich die Inschrift aus Nimrud bei dem ‚Leben' für den Dedikator deutlich an das physische Leben denkt und dieselbe Bedeutung des Wortes ‚Leben' in dieser und den beiden andern Inschriften überhaupt anzunehmen sein wird, so ist doch nicht ausgeschlossen, daß nicht von der bloßen Erhaltung des Lebens die Rede sein soll, das gewünschte Leben vielmehr als ein beglücktes gedacht wird. Der allgemein gehaltene Ausdruck ‚für das Leben' schon in der alten Inschrift aus Assur — nicht, wie in der Inschrift von Nimrud mit Bezug auf den Dedikator: ‚für das Leben der Seele' — scheint diese Auffassung nahe zu legen. Jedenfalls ist in diesen Dedikationsformeln das Leben gedacht als das Beste, was gewünscht werden kann, als das höchste Gut.

Als das ist es auch aufgefaßt in dem altbabylonischen Adapa-Mythos, nach welchem der Mensch den Göttern gleich sein würde, wenn er das ewige Leben erlangte, und ebenso im Gilgamesch-Epos, wo der Held vergebens ausgeht, das ‚Leben', d. h. das ewige Leben, zu finden. Der Adapa-Mythos ist schon zur Zeit der Amarna-Briefe nach dem Westen vorgedrungen. Durch ihn könnte eben diese Auffassung des Lebens dorthin übertragen worden sein.

Inwieweit auch den ältesten Hebräern langes Leben als ein besonders hohes Gut erschien, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ersehen. Selbstverständlich wird irgendwelche Wertschätzung des Lebens auch ihnen niemals gefehlt haben. Aber hohes Alter ist mehr für den seßhaften Bauern beglückend als für den unsteten Nomaden. Der Baum des Lebens in der Paradiesesgeschichte des Alten Testaments ist eine spätere Einschaltung, und die ganze Erzählung vom Tod als der Strafe der Sünde gehört nicht zu

---

berger, Sylloge Inscriptionum Graecarum[2] n. 607, 28; 737, 24 f.). Die Formel des Zurufs des römischen Volkes an Karl den Großen nach seiner Krönung in der Petersbasilika lautete, wie mir Professor Tangl freundlichst mitteilt: ‚Carolo augusto a Deo coronato ... imperatori Romanorum vita et victoria'. Ich glaube, ohne hier der Sache weiter nachgehn zu können, die Vermutung aussprechen zu dürfen, daß in dieser Form des Huldigungswunsches bei den Okzidentalen eine Entlehnung aus dem Orient vorliegt. Den Wunsch *ζήσειας* nennt als ‚gewöhnlichsten Trinkspruch' der Griechen, wie ‚vivat' als den der Römer, Albrecht Dieterich, Nekyia 1893, S. 98, 4. Ich kann an Trinksprüchen nur nachweisen: *Πιε ζησαις* (O. Jahn, Aufschriften römischer Trinkgefäße, Jahrbb. des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande XIII, 1848, S. 113 zweimal), ferner: *Ζῆθι* (Anthologia Palatina 10, 43; 11, 57 — nach freundlicher Mitteilung von Professor Diels), ‚bibe vivas multis annis' (O. Jahn a. a. O.). ‚piete zesete, multis annis vivatis' (Corp. Inscr. Latin. XV, 7028). Daß diese Trinksprüche altem Brauch entsprechen, scheint sich bezweifeln zu lassen. Unsere Form ‚vivat' möchte mit dem ‚vivat rex' der Vulgata 1 Sam. 10, 24 usw. zusammenhängen. Bei den Indern ist der Wunsch, lange zu leben, seit frühester Zeit nachweisbar, s. Wilhelm Schulze, Der Tod des Kambyses, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1912, XXXVII, S. 702.

den ältesten Bestandteilen der uns erhaltenen hebräischen Literatur. Erst in den jüngsten Formen der Vätersage erscheint ein den Patriarchen gewährtes hohes Lebensalter als der Segen der Gottheit. Weniger das Leben an sich oder seine lange Dauer als die Verschonung des Lebens, wo es in einem bestimmten Moment durch die Verderbensmacht der dem Menschen unnahbaren Gottheit bedroht wurde, galt den ältesten Hebräern als eine ihrer Gaben. Das läßt sich noch an der oben besprochenen Entwicklung der prophetischen Vorstellung vom ‚am Leben bleiben‘ im Gericht als dem Lohne des Gottsuchens erkennen. Diese Auffassung beruht darauf, daß bei den Hebräern vorzugsweise die Vorstellung einer furchtgebietenden Macht den Ausgangspunkt der Gottesidee bildet, während in der babylonisch-assyrischen und vielleicht noch bestimmter in der kanaanäisch-phönizischen Religion von den uns geschichtlich erreichbaren Anfängen an die Vorstellung der lebensetzenden Kraft der Gottheit mehr als in der ältesten Zeit der Hebräer mit der Anschauung von ihrer Erhabenheit verbunden erscheint.

Zuerst bei Ezechiel fanden wir den Willen Jahwes direkt auf das Leben des Menschen gerichtet. Dennoch dürfen wir eine besondere Wertschätzung des Lebens und seiner Dauer auch bei den Hebräern nicht zu spät entstanden denken. Die Anschauung von der Scheol, dem Totenreich, als einem freudlosen und grauenerregenden Aufenthalt mußte den Wunsch langen Weilens im ‚Lande der Lebendigen‘ erzeugen und das Leben als das höchste Gut erscheinen lassen. Allerdings kann auch für diese Vorstellung vom Todeszustand ein Hinaufreichen in das höchste Altertum der Hebräer zweifelhaft erscheinen. Aber doch findet sich in der gesamten uns vorliegenden Literatur keine ältere Anschauungsweise vertreten.

Gibt es kein Glück, das über das Leben hinausgeht, so konnte sich daraus leicht die Bezeichnung des Glückes als eines Lebens oder vielmehr als des Lebens, des wahren Lebens, bilden.

5.

Die Entwicklung der Bedeutung ‚Leben‘ zu ‚wahres Leben‘ oder ‚Glück‘ ist zuletzt darin begründet, daß *ḥajjîm* im Alten Testament immer in absolutem Sinne gebraucht wird. Wie es zur Bezeichnung des glücklichen Lebens kein Epitheton erhält, so wird mit einer einzigen Ausnahme überhaupt nicht eine nähere Bezeichnung der Beschaffenheit des Lebens hinzugefügt.[1] Die Aus-

[1] Über J. Sirach s. oben S. 143, 1. Auch mit dem Genetiv zur Bezeichnung dessen, der Leben besitzt, wird *ḥajjîm* nur in vereinzelten Fällen aus jüngerer Literatur verbunden, von denen eigentlich nur einer damit eine Charakterisierung des Lebens gibt, Jes. 38, 16: ‚Leben meines Geistes‘; aber wahrscheinlich ist der Text verderbt. Spr. 14, 30 (‚Leben des Fleisches

nahme, die eigentlich keine ist, wird weiterhin zu besprechen sein. Niemals auch wird mit einem Verbum über die Beschaffenheit des mit *ḥajjīm* Bezeichneten etwas ausgesagt. Die ‚Tage' oder ‚Jahre' des Menschen oder seines Lebens sind kurz oder lang (Gen. 47, 9; Spr. 10, 27), köstlich und voll Mühsal (Ps. 90, 10); aber vom ‚Leben' selbst finden sich derartige Aussprüche nicht. Das beruht darauf, daß *ḥajjīm* nicht Lebensdauer oder Lebensweise, sondern Lebenskraft oder Lebenszustand bedeutet. Auch das Verbum *ḥājāh* wird niemals verbunden mit einer nähern Bezeichnung für die Beschaffenheit des ‚am Leben sein'. Man kann hebräisch nicht sagen: ‚glücklich' oder ‚unglücklich leben', geschweige denn (weil *ḥājāh* niemals ein Verhalten bezeichnet) in ethischem Sinne: ‚gut' oder ‚schlecht leben'. Auch hat ‚130 Jahre leben' (Gen. 5, 3) nicht die Bedeutung: ‚130 Jahre an Lebensdauer haben', d. h. so lange am Leben bleiben, sondern: ‚seit 130 Jahren in Lebenskraft stehn', d. h. so alt sein. Das Verbum bezieht sich auf das Vorhandensein der Kraft oder des Zustandes des sich regenden Daseins, nicht auf dessen Art oder Dauer. Weder diese Kraft noch dieser Zustand haben verschiedene Qualitäten. Sie bedürfen keiner nähern Bestimmung, weil sie immer nur eines und dasselbe sind. Es gibt keine Nuancen des Lebens in diesem Sinne, so wenig wie des Todes, sondern nur verschiedene Wege, die zu ihnen führen. Wie dem Hebräer ein krankes Dasein als ein Tod gilt, so ist ihm überhaupt ein minderwertiges oder halbes kein Leben. Das, was der Hebräer Leben nennt, ist nur in ungeschwächter Fülle vorhanden. Deshalb denken die Spruchdichter, wenn sie dem Gerechten Leben verheißen, freilich an das physische Leben, aber nicht nur an die Existenz, sondern an das Leben in vollem Gehalt, also an ein glückliches Leben.

Selbstverständlich soll nicht gesagt sein, daß überall, wo das Wort *ḥajjīm* gebraucht wird, diese emphatische Bedeutung darin liege, sondern nur, daß sie darin liegen könne. Bei Amos und Ezechiel wird denen, die Jahwe suchen oder seinen Geboten gehorsam sind, nicht ‚Leben' verheißen, sondern nur, daß sie ‚leben werden', d. h. daß sie am Leben bleiben werden. Das Verbum schließt nicht wie das Abstraktum den vollen Begriff ein, sondern drückt nur irgendwelche Aktualität des Begriffs aus: eigentlich nur die Aus-

---

ist ein heilendes Herz') liegt im Grunde kein Genetiv des Besitzenden vor, sondern will gesagt sein: besänftigende Gesinnung ist Leben für das körperliche Befinden. ‚Leben' steht auch hier in absolutem Sinne. Gen. 7, 11 und c. 23, 1 (beides Stellen der Priesterlichen Schrift) ist ‚Leben (des Noah)', ‚Leben (der Sarah)' nach dem Zusammenhang unvollständiger Ausdruck für: ‚Jahre des Lebens'. Sonst kommt *ḥajjīm* mit dem Genetiv des Besitzers nur da vor, wo es durch Voranstellung von ‚Jahre' oder ‚Tage' näher bestimmt ist: Lebensjahre oder Lebenstage des und des (nur in der Priesterlichen Schrift des Pentateuchs und in Kohelet). Ein andersartiger Genetiv des Besitzers Sir. 40, 18 (vgl. c. 29, 22).

schließung des Gegenteils, das Nichttotsein. Auch das Verbum kann aber unter Umständen mehr ausdrücken. Wir haben das vermutet schon für den altbezeugten Wunsch: ‚Es lebe der König!'

Das alttestamentliche Hebräisch hat kein eigentliches Wort für ‚Glück', jedenfalls keines, das eine weitere Verbreitung gefunden hätte. Das Wort *gad*, das als Appellativum nur Gen. 30, 11 vorkommt, ist nach seinem Etymon und dem Gebrauch in andern Dialekten eigentlich so viel wie ‚Schicksal'. Eher könnte die Bedeutung ‚Glück' dem ebenfalls nur einmal Gen. 30, 13 vorkommenden Wort *'ošer* und der nur im Status constructus des Plurals gebräuchlichen Nebenform **'ešer* von Hause aus eignen, entsprechend dem häufigen Piel des Verbums *'āšār* in der Bedeutung ‚glücklich preisen'. Aber *'ošer* ist das eine Mal mit der Präposition *bĕ* verbunden im Wert eines Adverbiums: ‚zu meinem Glück', und *ăšrê* wird nur interjektionell gebraucht in dem Sinne: ‚Heil dem und dem!' Beide Formen werden nicht verwendet, um den darin liegenden Begriff des Glücks als solchen zur Geltung zu bringen. Das Alte Testament hat wohl verschiedene Verben, um ‚gedeihlich sein' auszudrücken; aber mit Anwendung eines Nomens redet es nur von einzelnen Formen des Glücks, wie Unversehrtheit, Reichtum, Ehre, oder stellt das, was als Glück gelten könnte, unter einem andern Gesichtspunkt dar als Segen oder Heil. Daß ein Nomen für den Begriff des Glücks fast ganz fehlt, ist zunächst nur ein Beleg für den auch sonst im Hebräischen wahrnehmbaren Mangel des Bedürfnisses, den Begriff als ruhenden durch ein Abstraktum zu bezeichnen, der Vorliebe dafür, ihn nach der Art, wie er als Zuständlichkeit oder Betätigung in die Erscheinung tritt, durch ein Verbum zum Ausdruck zu bringen. Daß man für ‚Glück' Begriffe wie Heil oder Segen substituierte, beruht auf der religiösen Anschauungsweise der alttestamentlichen Autoren, die alles Gute als eine Gabe Gottes erscheinen ließ. Nachdem aber einmal der Gedanke feststehend geworden war, daß Leben, d. h. Lebenserhaltung, der Lohn Gottes für Gerechtigkeit des Menschen sei, erlangte das Wort für ‚Leben', wie wir gesehen haben, die spezielle Bedeutung eines mit Gütern ausgestatteten Lebens und zuletzt die des Inbegriffs dieser Güter selbst. Es ist eine unmittelbare Fortsetzung dieser Vorstellungs- und Ausdrucksweise, daß seit dem Spätjudentum unter dem erhofften ‚ewigen Leben' nicht nur die unbegrenzte Fortdauer, sondern zugleich die höchste Beseligung verstanden wird.

Vielleicht ist die Auffassung des Begriffs ‚Leben' in dem vollen Sinne, der möglicherweise schon in der angeführten Inschrift aus Assur vorliegt, etwas sehr Altes bei semitischen Völkern und hat sich die aus der ursprünglichen Wortbedeutung fast notwendig resultierende Entwicklung zu diesem

Sinne bei den Hebräern nur langsamer vollzogen als anderwärts. Vielleicht ist sie bei ihnen nicht ohne Anregung von außen zum Abschluß gekommen. Diese könnte von den Babyloniern ausgegangen sein. Die Entwicklung ist aber bei den Babyloniern, soviel ich sehe, nicht bis dahin fortgeschritten, daß *balâṭu* ‚Leben' ebenso wie hebräisches *ḥajjîm* Mal. 2, 5 und Ps. 133, 3 mit Abstreifung der ursprünglichen Bedeutung gebraucht wurde im Sinne von ‚Glück'.

Wohl aber findet sich im Babylonischen eine andere Weiterführung des Begriffs. Gilgamesch zieht aus, um ‚das Leben', *balâṭu*, zu finden (Gilgamesch-Epos XI, 207. 212); gemeint ist das ewige Leben.[1] Wenn *ḥajjîm* ‚Lebenskraft' in vollem Sinne bedeutet, wie das Fehlen näherer Bestimmungen zu zeigen scheint, so muß das damit Bezeichnete im letzten Grund als nicht aufhörend gedacht werden. Der Baum der alttestamentlichen Paradiesesgeschichte, dessen Frucht durch ihren Genuß ewiges Leben bewirkt, heißt einfach ‚Baum des Lebens' (Gen. 3, 22). Die einzige nähere Bestimmung der Art, die *ḥajjîm* im Alten Testament, und zwar nur einmal, Dan. 12, 2, erhält, ist die durch *ʿôlām* ‚ewiges Leben'. Dieser Zusatz kann gebraucht werden, weil er nur herausnimmt, was in dem absolut gemeinten *ḥajjîm* schon liegt. Ebenso ist *lĕ-ʿôlām* die einzige nähere Bestimmung, die das Verbum *ḥājāh* (Gen. 3, 22; 1 Kön. 1, 31; Hio. 7, 16; Neh. 2, 3; vgl. Dan. 2, 4 usw.) und das Adjektiv *ḥaj* (Deut. 32, 40; Dan. 12, 7; vgl. Dan. 4, 31) erhalten. In der nachalttestamentlich-jüdischen Literatur wird dies erhoffte Leben vielfach durchaus konsequent ohne weiteren Zusatz als ‚Leben', ζωή bezeichnet. Das ewige Leben in der Auffassung als Vollendung des gegenwärtigen ist spezifisch jüdische Vorstellung, während bei andern Völkern als Parallele die Hoffnung der Unsterblichkeit vorliegt oder doch das ersehnte ewige Leben vorzugsweise, so auch bei den Persern, als Todesüberwindung aufgefaßt wird. ‚Ewiges Leben' ist in der alttestamentlichen Grundstelle für diese Vorstellung, Dan. 12, 2, nicht Gegensatz zu ewigem Tod oder überhaupt zum Tod, sondern zu ‚Schmach, ewige Schande'.

Die Hoffnung des ewigen Lebens kommt bei ihrer erstmaligen Erwähnung auf jüdischem Boden, Dan. 12, 2, und weiterhin in Verbindung mit der Hoff-

---

[1] Im Babylonischen kann die nähere Bestimmung der Ewigkeit zu ‚Leben' auch hinzugefügt werden. Im Adapa-Mythos wird das, was dem Adapa versagt ist, bezeichnet als *napištu dârîtu* (Jensen, Assyrisch-babylonische Mythen und Epen, Keilinschriftliche Bibliothek, Bd. VI, 1, 1900, S. 92, Z. 4). Das bedeutet allerdings nicht eigentlich ‚ewiges Leben', sondern ‚ewiger Lebenshauch, ewige Seele'. Aber Nebukadnezar wünscht sich *balâṭam dârâ*, ewiges, d. h. sehr langes, Leben (Jensen a. a. O., S. 406), vgl. 1 Kön. 31, 1 usw.: ‚Es lebe der König für ewig!'

nung der Auferstehung vor. Diese erscheint als Vorbedingung des Eintritts in das ewige Leben. Es mag sein, daß die Auferstehungshoffnung von außen her, aus dem Parsismus, in das Judentum hineingetragen worden ist. Jedenfalls aber hat sie, wenn sich erst unter ihrer Voraussetzung die Hoffnung des ewigen Lebens gebildet hat, in dieser das zutage gefördert, was der konsequente Abschluß für die Entwicklung der israelitischen Zukunftserwartungen von Amos an war. In der nachalttestamentlichen jüdischen Literatur ist vom ewigen Leben an vielen Stellen die Rede, ohne daß es als durch die Auferstehung herbeigeführt dargestellt würde, so daß es den Anschein haben kann, als bestände hier die Hoffnung auf ein ewiges Leben ohne Auferstehungshoffnung, wie dies in momentanen Äußerungen des lebendigen religiösen Gefühls auch wirklich der Fall gewesen sein wird.

Die Hoffnung des ewigen Lebens hat im Alten Testament neben der Anschauung vom ‚Leben' als dem Lohne der Gerechten noch einen andern Ausgangspunkt in der Wertung der Gottesgemeinschaft als des höchsten Gutes. Ihn in Erwägung zu ziehen, würde über die Aufgabe hinausgehn, die unsere Skizze sich in der Beleuchtung einer einzelnen Bedeutung des Wortes *ḥajjîm* gesetzt hat. Wohl aber war hier auf die Vorstellung vom ewigen Leben deshalb hinzuweisen, weil dieses in der spätern jüdischen Eschatologie als der Zustand der höchsten Beseligung gilt. So schließt die Idee des ewigen Lebens als ein Endpunkt in der israelitischen Entwicklung des Lebensbegriffs den andern Endpunkt dieser Entwicklung, die Auffassung des Lebens als des Glücks, in sich ein.

Das Frühere und das Neue.

Ein Beitrag zur Jesajakritik

von

Franz Feldmann.

In Jes. 40—48 begegnen uns öfter die Ausdrücke ‚das Frühere und das Neue'. Sie werden von den Exegeten nicht übereinstimmend erklärt. F. Giesebrecht hat in Beiträge zur Jesajakritik, Göttingen 1890, S. 109 ff. die Meinung begründet, daß ein Teil der Cyrus-Ereignisse unter das Frühere fällt, während ein anderer zu dem Neuen gehört. Eine andere Meinung, die in neuerer Zeit von Condamin, Revue biblique 1910, 200 ff. verfochten wird, will alle Cyrus-Ereignisse zu dem Früheren rechnen und unter dem Neuen die Weissagungen über den Ebed Jahwe verstehen. Die Meinung von Condamin bekämpft A. van Hoonacker in der Revue biblique 1909, 497; 1910, 557; 1911, 107. 279.

Gehört zu den genannten Stellen auch 42, 8. 9? Condamin hat in Le livre d'Isaie, Paris 1905, den Abschnitt 42, 1—9 zwischen 49, 7 und 49, 8 eingeschoben. Van Hoonacker, der das erste Ebed-Jahwe-Lied 42, 1—7 ebenfalls, aber nach 52, 12, verlegt, macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Herübernahme von V. 8. 9 die Ausdrücke das Frühere und das Neue, die sonst nur in Kap. 40—48 vorkommen, in Kap. 49 überträgt. Deshalb läßt er, indem er zugleich 41, 21—29 hinter 41, 5 einschiebt, 42, 8. 9 unmittelbar auf 41, 8—20 als Abschluß des Gedichtes 40. 41 folgen.

Die genannte Versetzung des ersten Ebed-Liedes habe ich früher abgelehnt. Eingehendere Studien haben mich eines besseren belehrt. Es darf doch nicht übersehen werden, daß in Kap. 40—48 das Volk Israel oft, in Kap. 49 ff. niemals Knecht Jahwes genannt wird. Das macht es sehr wahrscheinlich, daß die einzige Stelle 42, 1 ff., wo in Kap. 40—48 ein Individuum Knecht Jahwes genannt wird, in den Buchteil 49 ff. gehört, wo ein Individuum in drei bedeutsamen Liedern als Knecht Jahwes gefeiert wird. Daß der Teil 40—48 ein eigenes Gepräge trägt, geht auch daraus hervor, daß das Volk in 40—48 mit Israel-Jakob, in 49 ff. aber mit Sion-Jerusalem angeredet wird.

1. Was versteht der Prophet unter dem Früheren und dem Neuen?

a) Deutlich ist zwischen den *rischonoth* = Früheres und den *chadaschoth* = Neues in 41, 22 und 42, 9 unterschieden. Das Frühere ist eingetroffen (42, 9), damit ist gesagt, daß es geweissagt war. Das Neue ist das, was sich ereignen wird (41, 22), das Kommende (41, 22), das was späterhin kommen wird (41, 23). Jahwe läßt es verkünden, bevor es sproßt (42, 9). Über den Inhalt des Neuen erhalten wir indirekten und direkten Aufschluß. 42, 9 schließt den Abschnitt 40. 41 ab, das Neue ist also die frohe Botschaft, die der Prophet 40, 1 ff. verkündet. Direkt erfahren wir dies aus 41, 27. Der Vers ist zwar umstritten, aber so viel ergibt sich wohl mit Sicherheit, daß er die Freudenbotschaft enthält, die Jahwe Jerusalem gibt. Er ist also eine Weissagung vom Kommenden. Jahwe gibt sie *rischon,* d. i. als erster. *Rischon* scheint auf *merosch* V. 25 hinzuweisen. Keiner von den Göttern hat *merosch* = von Anfang an das Auftreten des Cyrus geweissagt, Jahwe aber gibt *rischon* s. v. a. *merosch* = von Anfang an, ehe es sproßt, eine Weissagung über das kommende Heil Sions. Von Anfang an verkündigen ist s. v. a. etwas verkündigen, ehe es anfängt zu werden. Jahwe legt die Keime oder Anfänge des zukünftigen Werdens, d. i. er erweckt den Cyrus und sagt zugleich voraus, was er für Sion tun werde.

b) Auch in 43, 9 ist das Frühere und das Neue bestimmt auseinander gehalten, wenn auch der letztere Terminus nicht gebraucht wird. In 43, 1—7 gibt der Prophet die Verheißung, daß die Verbannten zurückkehren werden. Dann läßt er eine Gerichtsverhandlung stattfinden, zu der Israel und die Heiden eingeladen werden. Darauf fährt er fort: ‚Wer unter ihnen tut solches kund?‘ Solches = זאת bezieht sich ohne Zweifel auf die in V. 1—7 voraus verkündigte Rückkehr der Verbannten. Die folgende Frage: ‚und läßt uns Früheres vernehmen?‘ enthält das Wort *rischonoth.* Wir fassen das Wort in Übereinstimmung mit 42, 9 als Weissagungen über Früheres oder Eingetretenes und deuten die Frage als Aufforderung an die Heiden, wenn sie Neues nicht weissagen könnten, alte bereits in Erfüllung gegangene Weissagungen aufzuweisen. Denn sie sollen Zeugen aufstellen, offenbar zu dem Zwecke, das Vorhandensein und die Erfüllung dieser Weissagungen zu beweisen. Die Heiden schweigen. Daraus folgt, daß sie keinen Glauben verdienten, auch wenn sie jetzt die Zukunft voraus verkündigten. Jahwe aber kann Zeugen anfbringen. Das ganze Volk bezeugt ihm die Erfüllung von Weissagungen seit alter Zeit. Deshalb verdient die Weissagung Jahwes über die Rückkehr der Verbannten allseitigen Glauben. Es leuchtet ein, daß זאת im Gegensatz steht zu ראשנות. Die Rückkehr der Verbannten fällt also unter das Neue.

c) So klar wie möglich ist das Frühere vom Neuen in 43, 18 unterschieden. Das Frühere ist der Durchgang durchs Rote Meer und der Untergang der Pharaonischen Kriegsmacht. Das Neue ist die Rückkehr aus Babel durch die Wüste nach Jerusalem. Das Neue, das jetzt sproßt (43, 19), erinnert an das Neue, das, ehe es sproßt, verkündet wird. Beide müssen doch wohl identisch sein. Man hat gegen die Verwendung unserer Stelle in einer Untersuchung über die Bedeutung der beiden Termini eingewendet, daß *rischonoth* hier nicht in dem gewöhnlichen Sinne gebraucht werde. Es ist richtig, daß es nach dem Wortlaut nicht geweissagte Ereignisse, sondern alte Geschichtstatsachen bezeichnet, aber wenn auch der Text nicht von Gerichtsverhandlung, Zeugen und Weissagungen über Früheres spricht, so bleibt doch der Gegensatz von *rischonoth* und *chadascha* bestehen, und wir ersehen daraus, wie der Prophet diesen verstanden hat.

d) Nach 48, 3 ist das Frühere vorlängst kundgetan und plötzlich ausgeführt. Es bezeichnet also geschichtliche Ereignisse, die vorher verkündigt sind. Das Neue ist erst jetzt mitgeteilt, erst jetzt geschaffen (vom Schöpfer, nicht vom Werk aus gedacht) und nicht vorlängst. Worin das Neue besteht, sagen die folgenden Verse. Das Neue ist die Zurückhaltung des göttlichen Zornes, der das Volk zerstreut hatte (V. 9), ist die Begnadigung Israels, das Jahwe nicht ausrotten will (V. 9), ist die Wiederherstellung des noch ungeläuterten Volkes, das Jahwes Namen trägt, der nicht entweiht werden soll (V. 11), ist der Sturz Babels (V. 14), dessen Fall sicher ist (V. 20), weil Jahwe, der Israel nicht von sich gestoßen, wenn es ihn nicht verlassen (V. 17—19), trotz allem für sein Volk derselbe bleibt (V. 12).

e) In 46, 9ff. sind nur die *rischonoth* ausdrücklich genannt. Ihnen wird entgegengesetzt, was noch der Zukunft angehört, was durch Cyrus wird ausgeführt werden. Das ist also das Neue. Die Israeliten werden aufgefordert zu gedenken an das Frühere von Urzeiten her. Daraus sollen sie erkennen, daß Jahwe allein Gott ist, daß er zu allen Zeiten den Ausgang der Entwicklung am Anfang derselben kundtut und das Zukünftige schon ansagt, bevor es im Bereiche der menschlichen Kombination liegt, daß er seinen Ratschluß stets zur Ausführung bringt. Der letzte Gedanke (V. 11[b]), der auf עצה und חפץ 44, 26. 28 hinweist, führt zu dem Gotteswerk V. 12, dessen Vollzug durch Cyrus Jahwe 44, 26. 28 und 45, 11—13 verkündet hat. ‚Wie ich's verkündet habe, so werde ich es eintreffen lassen, wie ich's geplant habe, so werde ich es ausführen'. Die Aufgabe, die Cyrus an unserer Stelle hat, stimmt überein mit der Aufgabe, die ihm 45, 11 zugeschrieben wird. Diese wird aber dort (45, 11) ausdrücklich zu den אתיות gerechnet, die 41, 22f. den *rischonoth* gegenübergestellt werden.

f) An letzter Stelle soll noch 44, 7. 8 besprochen werden. V. 7 wird aus der Untersuchung ausscheiden müssen, denn die jetzige masorethische Textgestalt ist nicht unversehrt und die verbesserte dritte Zeile (‚wer ließ hören von Anfang an das Künftige?‘) kaum richtig, weil מראשׁ und אתיות sonst nicht zusammenstehen. Dem V. 8 dagegen liegen die Begriffe vom Früheren und Neuen zugrunde. Fürchtet euch nicht vor den kommenden Ereignissen, die ich als heilvoll für Israel geschildert habe (= das Neue), denn ich habe mich durch vorlängst gegebene Weissagungen, deren Erfüllung ihr mir bezeugen könnt (= das Frühere), als den alleinigen Lenker der Weltgeschichte ausgewiesen (vgl. 43, 9. 10). Verfehlt ist die Erklärung: Fürchtet euch nicht vor den kommenden Cyrus-Ereignissen, denn ich habe sie vorlängst voraus verkündigt. Da muß man fragen: Was sollen denn die Zeugen? Zeugnis wird naturgemäß nicht auf noch ausstehende, sondern bereits erfüllte Weissagungen abgelegt. Zudem bereitet der Umstand, daß eine Weissagung, die jetzt verkündet wird, schon vorlängst gegeben war, keinen allzu großen Trost. Wir müssen also annehmen, daß es sich wie 43, 9 um erfüllte Weissagungen handelt, und daß diese nicht die Cyrus-Ereignisse betreffen.

2. Umfang des Neuen und des Früheren.

a) Der Umfang des Neuen läßt sich leicht bestimmen. Das Neue umfaßt, allgemein gesagt, die gesamte Mission des Cyrus in Hinsicht auf Israel. Dahin gehört zunächst die Zertrümmerung der babylonischen Weltmacht (vgl. 48, 14; 45, 1—3. 13). Diese rechnet aber nicht an sich dazu, sondern wegen ihrer Beziehung zu Israels Erlösung (vgl. חפץ 48, 14; 46, 10; 44, 28). Zum Neuen gehört ferner die Rückkehr aus dem Exil (43, 19 und 42, 9; 41, 27 und 40, 1 ff.; 43, 8 זאת und 43, 1–7; 45, 13; 48, 20). Zum Neuen gehört endlich die Wiederherstellung Israels und der Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels (44, 26–28; 45, 13; 46, 12 f.).

b) Schwerer ist der Umfang des Früheren zu bestimmen. Zu den *rischonoth* gehören zunächst alle vorausgekündigten Ereignisse, die den Verbannten, an welche sich der Prophet wendet, als erfüllt erscheinen. Es fragt sich aber insbesondere, ob und inwieweit der Prophet alte auf Babylon bezügliche Weissagungen als durch Cyrus' erstes Auftreten erfüllt bezeichnet. Die Meinung, daß der Prophet Jesaja seine eigenen in Kap. 40—48 gegebenen Weissagungen über Babel als vorlängst gegeben und als für die Verbannten, die er anredet, erfüllt bezeichnet, muß erklären, wie der Prophet in demselben Satze zugleich von seinem realen und von seinem idealen Standpunkt aus argumentieren kann. Die Meinung ferner, daß zur Zeit Deuterojesajas speziell über Cyrus und sein Werk schon ältere Weissagungen existiert hätten, die wörtlich zitiert oder auf die angespielt würde, ist

meistens aufgegeben. Man nimmt heute gewöhnlich an, daß an einigen Stellen ausdrücklich hervorgehoben werde, der Inhalt im allgemeinen, und zwar indirekt oder direkt der Sturz Babels, sei vor dem Exil geweissagt und jetzt erfüllt worden. Demgegenüber scheint mir festzustehen, daß an keiner Stelle auf alte Weissagungen über Babel ausdrücklich verwiesen wird. Daraus würde folgen, daß weder die Zertrümmerung Babels noch auch das erste siegreiche Auftreten des Cyrus an irgendeiner Stelle ausdrücklich zu den *rischonoth* gerechnet wird (vgl. dagegen Giesebrecht, Beiträge, S. 130, 141 f.).

α) Die drei Stellen, die hier vor allem erörtert werden müssen, sind 41, 25 f.; 48, 14 f. und 46, 9—11. Am wichtigsten ist wohl die erste Stelle. V. 25 setzt ebenso wie 41, 2 ff. das erste siegreiche Auftreten des Cyrus als geschehen voraus. V. 26 fragt: Wer hat es kund getan von Anfang an? Die Antwort lautet: Keiner. Die Frage ist nicht disjunktiv: Wer, die Götter oder ich? sondern einfach, wie die Antwort beweist: Keiner von den Göttern. Wenn מראש von Anfang an = ehemals bedeutet, so wird nur gesagt, daß keiner von den Göttern vorlängst über das Auftreten des Cyrus eine Weissagung gegeben hat, so daß man jetzt nach dem Eintreten derselben ihm Recht geben könnte (vgl. צדיק V. 26, das die Erfüllung fordert). Daß Jahwe ehemals solches getan, ist formell nicht gesagt. Es ist übrigens nicht sicher, daß *merosch* vorlängst bedeutet. Es würde dem Zusammenhang durchaus entsprechen, wenn es einfach ‚im voraus, d. i. vor dem Auftreten des Cyrus' (vgl. 46, 10) bezeichnete. Mag es nun vorlängst oder vorher bedeuten, jedenfalls ist formell nicht gesagt, daß Jahwe vorlängst oder vorher das Auftreten des Cyrus angesagt habe. Aber ist dieser Gegensatz nicht implicite gegeben? Der Prophet hat meines Erachtens nicht an ihn gedacht, denn er geht V. 27 sofort zur gegenwärtigen (40, 1 ff.) Weissagung Jahwes über und setzt diese in Gegensatz zu den Göttern, die keinerlei Weissagungen aufweisen können. Wir brauchen also darüber nicht nachzudenken, welche älteren Weissagungen durch das erste Auftreten des Cyrus, bevor er Babel eroberte, als erfüllt bezeichnet werden konnten.

In 46, 8 ff. wird Cyrus nicht als Beispiel einer alten, jetzt erfüllten Weissagung angeführt (vgl. Giesebrecht, Beiträge, S. 127), sondern von den ראשנות מעולם soll ein Schluß auf ein Gotteswerk, das sich in der Gegenwart vorbereitet, gezogen werden. Wie Jahwe in der Vorzeit die Ereignisse, bevor sie geschahen (מראשית, מקדם), vorausverkündete und sie seiner Voraussage gemäß eintreten ließ, so wird Jahwes Plan bezüglich Babels und der damit verknüpften Rettung Israels, den er jetzt, und zwar מראשית, wie ergänzt werden kann, verkündet hat, in Erfüllung gehen durch Cyrus, den

Mann seines Ratschlusses. Der Prophet will die Israeliten mit Mut und Vertrauen erfüllen. Darum verweist er sie auf die Weissagungen seit der Urzeit, die bereits erfüllt sind. Daraus gehe hervor, daß Jahwe allein Gott ist, daß er erfüllt, was er gesagt. Wenn er also jetzt spricht (V. 10ᵇ): Mein Ratschluß soll zustande kommen, wenn er den Stoßvogel zur Ausführung seines Vorhabens nach Babel gerufen hat, so wird Israels Erlösung (vgl. V. 12. 13) unfehlbar zur Wirklichkeit werden. Das דִּבַּרְתִּי V. 11 ist nicht vorlängst geschehen, sondern von Kap. 40 ab. Von alten Weissagungen über das Werk des Cyrus oder Babels Fall ist keine Rede.

Auch in 48, 14ᵇ (‚Er, den Jahwe liebt, wird‘ usw.) wird ein längst geweissagter Spruch erblickt, längst geweissagt insofern, als er den Fall Babels im allgemeinen betrifft (vgl. Giesebrecht, Beiträge, S. 127). Man stützt sich dafür auf die Frage V. 14ᵃ, die mit der von 41, 26 parallel sei. Aber hier heißt es nur: ‚Wer unter ihnen (sc. den Göttern) hat diese Dinge אֵלֶּה (sc. von denen der folgende Gottesspruch handelt) verkündigt?‘ אֵלֶּה (nicht זֹאת) und הִגִּדוּ, dessen Suffix auf Jahwe geht, zeigen an, daß es sich um einen Gottesspruch handelt, aber nicht um einen Spruch der Vergangenheit, denn es fehlt ‚von Anfang an‘, wie 41, 26 steht. Somit spricht nichts dagegen, die Frage mit van Hoonacker als eine Zwischenfrage aufzufassen, indem man das Fragezeichen nach אֵלֶּה setzt, und den eigentlichen neuen Gegenstand, den zu hören Israel aufgefordert wird, mit ‚Er, den Jahwe liebt, wird‘ usw. beginnen zu lassen. Israel soll die Weissagung vom Ratschluß Jahwes an Babel hinnehmen im Glauben an den allein Allwissenden und Allmächtigen, der, wie er früher (V. 16ᵃ) seine vorausverkündigten Pläne ausgeführt hat, so auch jetzt (V. 16ᵇ) sein kundgegebenes Vorhaben ausführen wird. Diese Auffassung steht im Einklang mit dem Inhalt des ganzen Kapitels 48. Wir scheiden den Inhalt in drei Abschnitte: 1. V. 1—6ᵃ. Frühere Weissagungen hat Jahwe lange vorher verkündigen und dann plötzlich in Erfüllung gehen lassen, damit das hartherzige Volk die Leitung seiner Geschichte nicht den Götzen zuschreiben sollte. 2. V. 6ᵇ—11. Jetzt werden neue Dinge, die Mission des Cyrus für Israel, die dem Volk bis zum Auftreten des Propheten in Kap. 40—48 völlig unbekannt war, vorherverkündigt. Nicht um des Volkes willen, das noch nicht geläutert ist (V. 10), sondern um seines Namens und Ruhmes willen wird Jahwe das Neue zur Ausführung bringen, um Israel, das er im Zorn zerstreut hatte, aus der gänzlichen Vernichtung zu retten (V. 9). Das ‚jetzt‘ in V. 6. 7 bezieht sich nicht auf Kap. 48 im Gegensatz zu Kap. 40—47, sondern auf das Auftreten des Propheten in Kap. 40—48. Bevor der Prophet auftrat, hat man nichts von der Mission des Cyrus für Israel gewußt. Jahwe hat mit seinen Offenbarungen bis jetzt

gewartet, weil das Volk den göttlichen Ursprung der früheren Weissagungen hätte vergessen und so Jahwe die ihm zukommende Ehre verweigern können. Zwischen der Weissagung und dem Eintreffen ist also kein großer Zwischenraum. Die geweissagten Ereignisse stehen dem verbannten Volke, das angeredet wird, unmittelbar bevor. Sie können also in nichts anderm als in der Befreiung aus dem Exil bestehen. 3. V. 12—20. Mahnung an das Volk, an Jahwe, den unveränderlich Einen und allmächtigen Schöpfer, zu glauben, an ihn, der jetzt den Sturz Babels durch Cyrus, den Mann des göttlichen Ratschlusses (46, 11), verkündet. Wie Jahwe die früheren Weissagungen gegeben und bei den früheren Ereignissen tätig war (V. 16[a]), so hat er jetzt seinen mit Gottes Geist begabten Propheten gesandt, damit er die Cyrus-Weissagung verkünde (V. 12—16). Hätte Israel Jahwes Gebote befolgt, so wäre es glücklich gewesen und nicht vom Exil betroffen worden (V. 17—19). Als Abschluß der Mahnung folgt dann die Aufforderung, Babel, dessen Fall nach dem Vorhergehenden sicher bevorsteht, zu verlassen und Israels Erlösung in aller Welt zu verkünden (V. 20).

β) Wird denn nicht wenigstens das erste Auftreten des Cyrus implicite zu den *rischonoth* gerechnet? Wenn der Prophet in dem Auftreten des Cyrus die Erfüllung einer vorlängst gegebenen Weissagung sähe, so bliebe, da einerseits ältere Sprüche über Cyrus nicht existieren, und andererseits Babels Fall dem Propheten noch in der Zukunft liegt, nichts anderes übrig, als anzunehmen, der Prophet sehe in dem siegreichen Auftreten des Cyrus, das auf Babel abzielt, eine teilweise Erfüllung der alten Weissagungen von Babels Fall. Er würde also Babels Fall in einer Beziehung zu dem Früheren, in einer anderen Beziehung zu dem Neuen rechnen. Ein wirklicher Widerspruch wird hierin nicht gefunden werden können. Denn Babels Fall wird jetzt vom Propheten in einer ganz neuen Weise, d. i. mit Angabe der näheren Umstände und Folgen vorherverkündigt. Aber es liegt doch etwas Mißliches in dieser doppelseitigen Betrachtung. Darum ist es erklärlich, wenn der Exeget sich dagegen sträubt und deutliche Anzeichen für diese Annahme verlangt. Daß in 41, 26 weder explicite noch implicite auf vorlängst gegebene Weissagungen über das Auftreten des Cyrus bezw. den Fall Babels hingewiesen wird, glaube ich oben dargetan zu haben. Wie steht es mit 42, 9? ‚Das Frühere, siehe, eingetroffen ist es‘, d. h. die früheren Ereignisse haben sich so eingestellt, wie Jahwe sie vorausgesagt hatte. Gemeint sind die früheren Weissagungen überhaupt. Ob auch das Auftreten des Cyrus als Einleitung zur Zertrümmerung der babylonischen Macht? Vielleicht, antwortet Kittel. Ich halte es nicht für wahrscheinlich, weil der Prophet 41, 26 eine Beziehung dieses Ereignisses zu einer Weissagung Jahwes nicht ins

Auge gefaßt hat (vgl. oben). Auch 48, 3—6 spricht der Prophet ganz allgemein. Er denkt an die alten Weissagungen der früheren Zeit, die plötzlich in Erfüllung gegangen sind. Daß er 48, 6 (‚Du hast's gehört, da sich nun alles‘) an das Auftreten des Cyrus als Erfüllung einer vorlängst gegebenen Weissagung über Babels Fall gedacht, liegt schon deshalb nicht nahe, weil er bald darauf den Fall Babels mit seinen Folgen als Neues bezeichnet, das erst jetzt mitgeteilt wird. Ein so rascher Wechsel ist sehr unwahrscheinlich.

3. Ist das Neue vorlängst verkündigt?

Die Stelle, welche die Antwort auf diese Frage enthält, ist 45, 21: ‚Wer hat dies vor alters (מקדם) verkündigt, vorlängst (מאז) es kundgetan? War ich, Jahwe, es nicht?‘ Der Prophet wendet sich nach dem übereinstimmenden Urteil der Exegeten in V. 20f. an die Entronnenen der Heiden zur Zeit, da die Weltkrisis vorüber, Israel wiederhergestellt und noch ein Rest der Heiden vorhanden ist, der sich nun auch dem Gott Israels ergeben soll. Das Neue ist also zum größten Teil verwirklicht. Er fragt die Entronnenen, wer die von ihnen erlebten Ereignisse (זאת) vorlängst, vor alters verkündigt habe. Daß der Prophet seine eigenen Weissagungen (40—48) von dem angenommenen späteren Standpunkt aus als vorlängst geweissagt bezeichnet, ist kaum anzunehmen. Dagegen spricht מאז = vorlängst, dem מקדם parallel ist. A. van Hoonacker hält es für möglich, die beiden Wörter mit ‚vorher‘ zu übersetzen. Dann könnte der Prophet wohl seine eigenen in Kap. 40ff. niedergelegten Weissagungen im Auge haben, aber es bliebe immerhin auffallend, daß er das Neue gegen seine sonstige Art als bereits vollendet darstellt. Man kann sich für diese Deutung von מקדם = vorher auf 46, 10 berufen, wo מראשית und מקדם ebenso gefaßt werden können, aber מאז spricht stark dagegen, weil es an sich, auch ohne den Gegensatz von מעתה (vgl. 48, 7) doch wohl mit ‚vorlängst‘ übersetzt werden muß. Wenn aber מאז und מקדם 45, 21 ‚vorlängst‘ bedeuten, dann denkt der Prophet an ältere vor seiner Zeit liegende Weissagungen über das Neue, die er von seinem ideellen Standpunkt aus als bereits erfüllt darstellt. Auch so liegt ein Widerspruch mit 48, 6. 7, wonach das Neue מעתה und nicht מאז verkündigt ist, nicht vor, weil jene alten Weissagungen allgemein lauteten, während die jetzt gegebenen ins einzelne gehen. Aber es bleibt doch ein Anstoß übrig, der Anstoß nämlich, daß er das Neue mit Betonung als erst jetzt verkündigt bezeichnet, daß er aber einmal das Neue, indem er es zugleich als vollendet darstellt, schon vorlängst geweissagt nennt. Bei den *rischonoth* ist ein ähnlicher Anstoß, der den Fall Babels beträfe, nicht vorhanden, wie wir dargetan haben.

Aus dem Kitâb taṣnîf bêth dîn des Gaon Hâja.

Von

S. Fuchs.

Zu den bedeutenderen Schriften der gaonäischen Literaturperiode[1] zählt auch das nur handschriftlich vorhandene älteste Urkundenwerk eines Gaon[2] Hâja. Es ist dies das Manuskript Nr. 240, 1^b—22^a der ersten Firkowitzschen Sammlung der kaiserl. Bibliothek zu St. Petersburg.[3] Weder der Titel כתאב תצניף בית דין[4] לרבינו האיי זצ"ל[5] noch die Schlußformel: נשלם בסייעתא דשמיא סליקו השטרות של רבינו האיי זצ"ל[6] bieten Anhaltspunkte, um annehmen zu können, daß Gaon Hâja ben Dawid[7] Verfasser dieses Werkes

[1] Vom 7. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts.

[2] Titel der Schuloberhäupter von Sura und Pumbeditha. Wahrscheinlich liegt hier das biblische גאון יעקב (Psalm 47, 5 = Glanz Jakobs) zugrunde. Vgl. The jewish Encyclopedia, Bd. V, S. 567.

[3] Die erste Nachricht über diesen Fund gab A. de Harkavy in der hebräischen Zeitschrift Hapisga, Bd. III, Nr. 1—4. Zur Literatur vgl. L. Ginzberg, Geonica I, S. 75, und Harkavy in der hebräischen Enzyklopädie אוצר ישראל, Bd. IV, S. 97.

[4] ‚Formelbuch des Gerichtshofs, verfaßt von unserem Lehrer Hâja, das Andenken des Frommen sei gesegnet.‘

[5] Abkürzung von זֵכֶר צַדִּיק לִבְרָכָה.

[6] ‚Es ist vollendet mit göttlicher Hilfe, abgeschlossen ist das Werk über Urkunden unseres Lehrers Hâja.‘ Über die Abkürzung vgl. Anm. 4 und 5.

[7] Vgl. David Kaufmann in der Monatsschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judentums, 39. Jahrgang 1895, S. 145ff. (= Gesammelte Schriften von D. Kaufmann, hrsg. von M. Brann, Frankfurt 1908, S. 15). ‚Schon vor mehr als einem halben Menschenalter hat Harkavy darauf aufmerksam gemacht, daß in der zweiten Firkowitzschen Sammlung eine ganze Handschrift voll Urkunden des rabbinischen Gerichtshofes zu Alexandrien aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts vorhanden ist. Und erst jüngst hat er vollends von dem herrlichsten Funde auf diesem Gebiete Nachricht gegeben, von dem Urkundenwerke des alten Gaons Hâja ben David, dessen Herausgabe als neuer Ruhmestitel des ausgezeichneten Forschers nicht dringend genug gewünscht werden kann.‘ Auf der letzten Seite der Petersburger Handschrift steht ganz undeutlich und unbegründeterweise: תפילות יום כפור כבי' רבינו האיי בר דוד ז"ל הנ"ל, d. h. ‚Liturgie für den Versöhnungstag, verfaßt von unserem obenerwähnten Lehrer Hâja bar David, gesegneten Andenkens‘. (הנ"ל = הַנִּזְכָּר לְעֵיל). Nun enthält aber die Handschrift Nr. 240 keinerlei Gebet von Hâja bar David, sondern nur auf Seite 1^a und

sei. Es gab nämlich zwei Gelehrte dieses Namens, einen Hâja ben Dawid, Schuloberhaupt zu Pumbeditha um 890, und einen Hâja ben Scherîra, auch Haupt derselben Akademie um 998. Nun bezeichnet sich aber ein sehr lückenhaftes, noch nicht genügend beachtetes Bruchstück desselben Werkes, welches in der Oxforder Handschrift Nr. 2808[1] enthalten ist, ausdrücklich als כתאב אלשטרות[1] לרבינו האיי גאון בן רבינו שרירא גאון[2] זצ״ל, weshalb doch eher angenommen werden dürfte, daß Hâja ben Scherîra Verfasser unseres Kitâb taṣnîf bêth dîn[3] war. Einige Dokumente dieses

---

1b das bekannte Sündenbekenntnis des R. Nissim, wie es aus der dem Neumondfeste vorangehenden Jomkippur-Katon-Liturgie bekannt ist.

[1] ‚Dokumentenbuch unseres Lehrers Hâja Gaon, Sohn unseres Lehrers Scherîra Gaon.‘

[2] Vgl. S. Wertheimer in גנזי ירושלם, III.

[3] Hâja ben Scherîra, Verfasser des für die jüdische Literaturgeschichte so außerordentlich wichtigen Sendschreibens, ‚Iggereth leraw Scherîra‘, gehört zu den hervorragendsten Gelehrten der gaonäischen Zeit. Der Chronist Abraham ben David berichtet über ihn: רב שרירא האריך ימים כי כמו מאה שנה היו ימי חייו וכשראה שהאריך ימים ובנו רב האיי ראוי להיות ראש ישיבה סילק את עצמו וישב בנו על כסאו והוא רב האיי גאון בר רב שרירא גאון בר רב חנניה גאון בר רב יהודה גאון והרבין תורה בישראל יתר מכל הגאונים ולאחיו הלכו דורשי התורה ממזרח שמש עד מבואו . . . וכמוהו לא היה לפניו בגאונים והוא היה סוף הגאונים ומבית דוד היה מזרע המלוכה ומבני זרובבל בן שאלתיאל והנשיאים וראשי גליות שהיו אחריו וראיתי חותמו חתום על גליונים שהיה שולח ואריה היה חקוק עליו כמו שהיה על דגל מחנה יהודה ודגלי מלכי יהודה . . . וגאונותם היתה ע׳ שנה. ר׳ שרירא ל׳ שנה ורב האיי מ׳ שנה, d. h. ‚Raw Scherîra erreichte ein hohes Alter — an hundert Jahre lebte er. Als er nun sah, daß er schon hochbetagt und sein Sohn Raw Hâja geeignet war, Oberhaupt der Hochschule zu werden, da zog er sich vom Amte zurück, und sein Sohn trat an seine Stelle. Es ist dies der Gaon Raw Hâja, Sohn des Gaons Raw Scherîra, Enkel des Gaons Raw Chananja und Urenkel des Gaons Raw Jehuda. Mehr als alle andern Gaonen erwarb er sich Verdienste um die Verbreitung der Lehre in Israel. Seinem Geiste folgten die Schriftgelehrten des Morgen- und Abendlandes. Eine ähnliche Größe gab es nicht vor ihm unter den Gaonen, mit ihm schließt das Gaonat. Er stammte aus königlichem Geblüt, vom Hause Davids, von den Nachkommen Serubabels, des Sohnes Schealtiels, und der Fürsten und Exilarchen, die nach ihm waren. Ich sah sein Siegel auf den Briefrollen, die von ihm ausgingen, und ein Löwe war als Wappen darauf graviert, ähnlich dem Wappen auf dem Banner im Wüstenlager des Stammes Jehuda und auf den Fahnen der judäischen Könige. Die beiden bekleideten das Gaonat siebzig Jahre, wovon 30 auf Scherîra und 40 auf Hâja fallen.‘ Außer in der jüdischen Wissenschaft besaß er auch Kenntnisse in fremden Sprachen, er verstand Arabisch, Griechisch und Lateinisch, war vertraut mit der Philosophie und mit andern Wissensgebieten. Viele seiner Gutachten sind arabisch abgefaßt. Bei seinen philologischen Erklärungen zieht er — wie ein moderner Forscher — griechische, lateinische und aramäische Etymologien heran. Viel beschäftigte er sich mit Bibelexegese, für die er die LXX und auch die samaritanische Übersetzung benutzt. Auch althebräische Münzinschriften verwertet er bei seinen Erklärungen. Die Mystik wollte er aus dem theologischen Denken und Wissen ausgeschaltet sehen. An tausend Gutachten verbreiteten den Ruf seiner Gelehrsamkeit unter den Gemeinden in Asien, Afrika und Europa. Er verfaßte Bibel-, Mischna- und Talmudkommentare, kodifizierte einen Teil des talmudischen Rechts, auch Grammatik und Lexikologie gingen nicht leer aus — jedoch vieles ist uns nur aus Zitaten, die sich bei andern Schriftstellern erhalten haben, bekannt. In seinem Lehrgedicht מוסר השכל empfiehlt er das Studium der Naturwissenschaften, während er in philosophischen Spekulationen eine Gefahr für die Religion erblickte.

alten gaonäischen Urkundenwerkes, welches mir während der ersten glücklicheren Hälfte des Jahres 1914 in beiden Handschriften[1] zur Verfügung stand. in dieser Festschrift veröffentlichen zu dürfen, erfüllt mich mit größter Genugtuung, da mir dadurch die ersehnte Gelegenheit geboten wird, auch meinerseits meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimrat Professor Dr. Eduard Sachau, zu seinem siebzigsten Geburtstage ein Zeichen tiefster Dankbarkeit darbringen zu können.

Abschnitt I.

Gaon Hâjas Kitâb Taṣnîf Bêth Dîn leitet der Abschreiber durch folgendes arabisch abgefaßte Inhaltsverzeichnis ein:

ע׳מ׳י׳ ע׳ש׳ו׳[2]

כתאב תצניף בית דין לרבינו האיי זצ״ל
ישתם להדא[3] אלמצנף עלי כ״ח כתאב
אלאול כתובת אשה[4] אלתאני גט פשוט[5]
אלתאלת שטרי הלואה[6] אלד אבזריה[7]

Kennzeichnend für den erleuchteten Geist dieses Gelehrten aus dem zehnten Jahrhundert ist, daß er ohneweiters auch bei den christlichen Forschern seiner Zeit, bei Geistlichen, sich Rat holt, um dunkle Stellen der Schrift erklären zu können. Vgl. Neubauer in Mediaeval jewish chronicles, Oxford 1887, S. 3—46 und J. Hamburger Realencyclopädie, Abteilung III, Supplement V, S. 86ff.

[1] Vom Petersburger Manuskript, das 44 Oktavseiten umfaßt, nahm ich selbst eine Abschrift vor; die Oxforder Handschrift, die nur die ersten 18 Urkunden, גט ביאן inbegriffen, auf 64 kleinen Oktavseiten enthält, ließ ich photographieren. Es ist mir daher auch ein Bedürfnis, an dieser Stelle herzlichst zu danken allen, die mir die Benützung der beiden Handschriften ermöglicht hatten, u. zw. der kaiserlichen Bibliothek in St. Petersburg, Sr. Exzellenz Herrn Staatsrat A. de Harkavy in Petersburg, Herrn Professor Dr. Martin d'Huart, Direktor der großherzogl. luxemburg. Landesbibliothek, und Herrn Dr. A. Cowley von der Bodleiana in Oxford.

[2] Aufangsbuchstaben der sechs Worte im Psalm 121, V. 2: עזרי מעם י׳ עשה שמים וארץ ‚meine Hilfe kommt von Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde‘. — Das Oxforder Manuskript beginnt: בשם רחמ, also mit dem den Mohammedanern entlehnten Segensspruch: بسم الله الرحمان = Im Namen Gottes des Barmherzigen.

[3] Fehler des Abschreibers; ist zu lesen, wie Harkavy a. a. O. bemerkt: يشتمل هذا المصنف ‚es umfaßt dieses Werk‘. Ebenso fehlerhaft ist die Schreibweise אלתאני und אלתאלת, ohne Punkt über dem ת.

[4] Ehevertrag.

[5] Scheidebrief.

[6] Darlehensurkunden.

[7] Generalquittung. Vgl. meine ‚Talmudischen Rechtsurkunden‘ in den Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen an der königlichen Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin. Herausgegeben von dem Direktor Prof. Dr. Eduard Sachau, Geh. Oberregierungsrat, Jahrgang XV, Westasiatische Studien, 1912, S. 95.

אלה זביני דבאתי[1] אלו זביני דארעא[2]
אלז זביני דעבדי[3] אלח שטר מתנה[4]
אלט דיאתיקי[5] אלי שטר ערבות[6]
אליא שכירות דבאתי[7] אליב שטר פקדתא[8]
אליג אורבתא[9] אליד שותפות[10]
אלטו שטר כיסא[11] אליו פלגנא דבאתי[12]
אליז חליצה[13] אליח גט מיאון[14]
אליט כתובת יבמין[15] אליט[16] כתובה דמירכסה[17]
אלכא שחרור עבדים[18] אלכב קיום שטרות[19]
אלכג שטר מודעא[20] אלכג[21] שטר אפיטרופא דיתמי[22]
אלכה שטר פסקאתא[23] אלכו שריאתא[24]
אלכז שטר נאמנות[25] אלכח שטר מחאה[26]

Diese 28 Dokumente, die hier durch Titel und Schlußformel[27] ein Ganzes zu bilden scheinen, erweisen sich bei näherer Prüfung bloß als Rest des gaonäischen Urkundenwerkes. Schon ein späterer Abschreiber fügte noch weitere, fremden Sammlungen entnommene acht Urkundenformulare[28] hinzu,

[1] Ankauf von Häusern. [2] Ankauf von Feldern. [3] Ankauf von Sklaven.
[4] Schenkungsurkunde. [5] Testament. [6] Bürgschaftsurkunde.
[7] Häuservermietung. [8] Letztwillige Verfügung eines Sterbenskranken.
[9] Gemeint ist die Vollmacht, lies daher אורכתא. [10] Gesellschaftsvertrag.
[11] Vertrag über stille Gesellschaft.
[12] Auflösung des Gesellschaftsvertrages bei gemeinschaftlichem Häuserbesitz.
[13] Urkunde über Verweigerung der Schwagerehe.
[14] Urkunde der Eheverweigerung eines unmündig verheirateten Mädchens.
[15] Ehevertrag bei einer Schwagerehe. [18] Fehler des Abschreibers für אלכ.
[17] Ersatz für verlorengegangene Heiratsurkunde.
[18] Dokument über Freilassung von Sklaven. [19] Validierung von Urknuden.
[20] Protesturkunde. [21] Für אלכד. [22] Vormundschaftsurkunde.
[23] Verlobungsdokument. [24] Zulassungsdokument.
[25] Urkunde, durch welche die Aussage eines Einzelnen die Glaubwürdigkeit von zwei Zeugen erhält.
[26] Dokument über erhobenen Einspruch. — Vgl. außer meiner oben erwähnten Abhandlung auch meine Studie über ‚Talmudische Rechtsurkunden' in der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Band XXX, 1913. Eine weitere Arbeit über Urkunden, die in den Westasiatischen Studien des Seminars für orientalische Sprachen erscheinen wird, befindet sich im Druck.
[27] Vgl. S. 170, Anm. 4 und 6.
[28] 1. שטר הרשאה Vollmacht. Es ist auffällig, daß der Abschreiber in dieser Urkunde eine Ergänzung zu den Dokumenten des Kitâb Taṣnîf erblickt. Letzteres bringt doch den Text einer Vollmacht im 13. Kapitel. Vielleicht ist ihm die ungewöhnlichere aramäische Bezeichnung אורכתא nicht geläufig gewesen und glaubte er, ein anderes Dokument vor sich zu haben. 2. שטר משכנתא Pfandvertrag. 3. שטר מכירה Kaufvertrag. Auch dieses Dokument ist schon im Abschnitt 5 und 6 des Kitâb Taṣnîf Bêth Dîn berücksichtigt. 4. שטר שותפות Gesellschaftsvertrag. Auch dieser ist im Abschnitt 14 vertreten. 5. שטר פשרה Vergleich nach aufgelöstem Gesellschafts-

in der Meinung, durch diese Zusätze ein vollständiges Formelbuch zu erlangen, und darum sieht er sich berechtigt, unter seine Abschrift die Schlußzeile zu setzen: ... נשלמו סדר כל השטרות[1] בעזרת יוצר מאורות וידע

Vollständig ist das Kitâb Taṣnîf Bêth Dîn auch in dieser erweiterten Form nicht. Es fehlen darin, abgesehen von vielen Privaturkunden, vor allem die öffentlichen Urkunden: אדרכתא[2], טירפא[3], אגרת בקרות[4], שומא[5], אגרת מזון[6].

Auch ist nicht anzunehmen, daß diese zur Zeit des Gaons Hâja schon außer Kraft gewesen seien — denn der um zwei Jahrhunderte später lebende R. Jehuda bar Barsilai behandelt sie mit einer Ausführlichkeit, die sich nur aus der Bedeutung dieser Urkunden für die damalige tägliche Rechtspraxis erklären läßt.

Abschnitt II.

Kulturgeschichtlich wertvoll in diesem Dokumentenbuch ist folgender Kaufbrief[7]. Er kam auf dem Sklavenmarkt in Anwendung.

שטר זביני דעבדי[8]

שהדותא דהות באנפנא[9] [ביום פלוני במקום פלוני איך פלוני בר פלוני אמר לנא הוו עלי סהדי וקנו מני מעכשיו וכתובו וחתומו עלאי בכל לישאני דזכואתא והבו ליה לפלוני בר פלוני מחמת דבצבו נפשי כד לא באונס ולא במרע ולא בשגו ולא בשלו ולא בטעו אלא

vertrag. 6. צואת שכיב מרע Testament eines Sterbenskranken. Eigentlich bereits im Abschnitt 12 behandelt. 7. מתנת בריא Schenkung eines Gesunden; diese Urkunde ist ebenfalls im Abschnitt 8 schon vorgesehen. 8. שובר Quittung nach aufgelöstem Gesellschaftsvertrag.

[1] Ms. fol. 22a: ‚Vollendet ist die Reihe aller Urkunden, vollbracht mit Hilfe des Schöpfers des Lichts und des Kenners der Geheimnisse'. Zu ergänzen: תעלמות, vgl. Ps. 44, 22. Auch folgt noch ein von neuplatonischem Geiste eingegebenes Gedicht: ‚Du bist der Ort der Welt und nicht ist die Welt dein Ort, auf dein Geheiß geht ein Geschlecht und kommt ein anderes, dein Name bleibt ewiglich. Du erforschest das Herz der Menschenkinder, und sie ermüden, um deinen Urgrund und dein Wesen zu finden. In deiner Gnade verwische mein Vergehen ..., des Schreibers Name sei eingeschrieben in dein göttliches Buch, und wer es (das Buch) leiht in der Absicht, um darin zu lesen und es wieder zurückzugeben, sei gesegnet mit deinem Segen'. — Zum Ausdrucke נלאו ‚ermüden' vgl. die schöne philosophische Strophe bei Ibn Gabirol, כתר מלכות ed. Sachs, Abschnitt II: אתה אחד ולשום לך חק וגבול נלאה הגיוני, d. h. ‚du bist Eins, aber um deine Einheit zu begreifen und ihr eine Grenze zu setzen, ermüdet mein Geist'.

[2 bis 5] Vgl. meine Abhandlung ‚Talmudische Rechtsurkunde' in den Mitteilungen des orientalischen Seminars a. a. O., Kap. III.

[6] Vgl. meine Abhandlung in der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 1913, Abschnitt VII.

[7] Ms. fol. 6b.

[8] Vgl. Iṭṭur ed. Lemberg 58b: מכירת עבדים; Sefer Haschetaroth, S. 68.

[9] Nach באנפנא steht im Original nur die Abkürzung 'וכו, d. h. ‚und so weiter', gemeint jedoch ist die in den vorherstehenden Urkunden bereits ausführlich gebrachte Formel, die mit 'ביום' beginnt und mit 'בדעתא שלמתא' endet und hier in Klammern hinzugefügt ist.

בליבא שלמה ובדעתא שלמתא] קא מודינא קדמיכון דנסיבית וקבילית מניה כן וכן וזבינית ליה בהון עבדא הנדואה או עבדא כנענאה או עבדא רומאה או לובבאה או עבדא וזנגאה דאית לי וכותב תהלה מן העבד די שמיה פלוני זבינין גמורין התובין הלוטין שרירין וקיימין יהיבין[1] ומשלמין לפלו' דנן ולירתיה בתריה מן יומא דנן ולעלם ולא אשתייר לי בהדין עבדא מלכנא שום מדעם בעלמא משוה פרוטה ולעילא [ולמטה ומלבאניה][2] פל' דנן להדין עבדא מלכאנא גמירא [וקניניה קנין][3] גמור ושליט יהא פל' דנן על הדין עבדא דזבינית ליה למקנא ולאקנואה ולאורותא ולאחסונא ולזבונה ולחלופא ולגמרא ולמשכונא ולאשתמושי ביה ולשחרוריה ולמיתב יתיה במתנה לכל מאן די צבי ואינש לא ימחא בידיה [ולא בידי ירתיה בתריה מן יומא דנן ולעלם][4] ואם אמה היא כותבין אמתא די שמה פלנית. וכותבין אחריות כמו שטר זביני דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי אלא כחומר כל שטארי וחומר כל שטארי מוחזקי דבית דינא וכל מודעי ותנאי [5][דמסירין לי ודמסרנא אנא על שטר זביני דעבדי דנן בטילין אנון מעכשיו קדמיכון בכל לישאני דאמרו רבנן די בטילין בהון מודעי ותנאיי] וכותבין דפלני דנן עבדא מצדק לעבדו ופטיר ועטיר מן חרורי ומן עלולי ומן עררי[6] מלכא ומלכתא ורושם דאינש לא אית עלוהי ומנוקי[7] מן כל מום ומן כל שיחנא דנאפיק ויעד צחר דעתיק[8] וקנינא [מן פלוני דנן במנא דכשר למקניא ביה בכל מה דכתיב ומפרש לעילא] וסהדותא[9] דא כתבנא וחתמנא ויהיבנא לפלוני [דנן דליהוי בידיה לזכו ולראיה][10].

Übersetzung.

Akt über Ankauf von Sklaven.

Zeugnis betreffs des vor uns Geschehenen am . . . ten Tage, im Orte . . . Es sprach A. Sohn des B. zu uns: Seid meine Zeugen und vollziehet mit mir den Kinjanakt, damit die Erwerbung von jetzt ab gültig sei. Schreibet und unterzeichnet betreffs meiner alle beliebigen Ausdrücke, durch welche Vorteile erstehen, und gebet die Urkunden dem C. Sohn des D., dieweil ich

[1] Das fehlerhafte יהוין im Oxforder Ms. ist durchgestrichen und von einer andern Hand durch ein darüberstehendes יהיבין korrigiert.

[2] Im Original eine kleine Lücke. Ich ergänze ולמטה, wozu das vorhergehende ולעילא berechtigt. Ebenso erscheint ומלבאניה berechtigt, denn es ist dies die Parallele zu קניניה.

[3] Ergänzt nach Ms. Oxford. [4] Ergänzt nach Ms. Oxford.

[5] Das im Petersburger Ms. stehende 'וכו ,usw.' bezieht sich auf diese ausführliche Modâaformel, wie sie auch fol. 5b in der Abizârijaurkunde vorkam. Daselbst nach תנאיי auch noch: כשטר הראשון בלא שנוי, d. h. ‚wie in der ersten Urkunde, ganz genau so'. Aus diesem Hinweis ist ersichtlich, daß für die Ausführlichkeit verschiedener Formeln die an erster Stelle des Kitâb Taṣnîf Bêth Dîn stehende Urkunde maßgebend sein sollte. Nun aber ist als erstes Dokument in unserem Manuskript der Ehekontrakt aufgeführt. In diesem kommt keine Modâaformel vor, da sie für denselben gar nicht in Betracht kommt. Wenn aber unsere Handschrift dennoch auf die erste Urkunde hinweist als auf diejenige, in welcher die Formel vollständig enthalten sei, so dürfte daraus folgen, daß die uns erhaltene Form des Kitâb Taṣnîf Bêth Dîn nicht die ursprüngliche sein kann.

[6] Ms. Oxford עדה. Wertheimer a. a. O. erklärt es durch ‚Beute', vgl. עֲדָאָה.

[7] Ms. Oxford ומנקי. [8] Ms. Oxford דעאתיק.

[9] Zu Anfang der Urkunde mit ש geschrieben.

[10] Ergänzt nach Ms. Oxford 'וכו.

aus freiem Willen, ohne Zwang und nicht mit Unlust handle, nicht irrtümlich, nicht aus Versehen, nicht aus Mißverständnis, sondern mit ganzem Herzen und bei vollem Verstande. Ich erkläre vor euch, daß ich erhalten und entgegengenommen habe von ihm die Summe x. Ich verkaufte ihm für diesen Preis den indischen oder den kananäischen oder den römischen oder den lybischen oder den senegalesischen Sklaven, der in meinem Besitze war, — man schreibt noch vorher den Namen des Sklaven — und ist dies ein abgeschlossenes, endgültiges, unbedingtes, rechtmäßiges und rechtskräftiges Kaufgeschäft kraft der Übergabe und Lieferung an diesen C. und an seine Erben. Es ist dies gültig von heute bis in alle Ewigkeit. Nichts habe ich mehr betreffs dieses rechtmäßig erworbenen Sklaven[1] zu beanspruchen, nicht das Geringste, weder in dem Werte von mehr als eine Peruṭa[2], noch im Werte darunter. Und die Erwerbung[3] dieses Sklaven N. ist eine vollständige und seine Aneignung eine abgeschlossene. Es steht diesem C. das Recht zu, diesen Sklaven, den ich ihm verkauft habe, weiter zu verkaufen, zuzueignen, zu vererben, zuzuteilen, in anderen Besitz übergehen zu lassen, zu vertauschen, abzuliefern, zu verpfänden, sich seiner zu bedienen, ihn freizulassen, nach Belieben zu verschenken und niemand soll es ihm wehren, auch nicht seinen Erben, die nach ihm kommen, von heute ab bis in alle Ewigkeit. Ist es eine Sklavin, schreibt man ‚die Sklavin namens N.' Man schreibt auch die Formel über die Haftpflicht[4] genau wie im Kaufvertrage[5]. Es liegt hier keine Scheinzusage vor, auch ist diese Urkunde kein bloßes Formular, sondern es besteht für sie die Erschwerung aller Urkunden und die Erschwerung aller gerichtlich anerkannten Urkunden. Alle Protesterklärun-

[1] Im Sinne des arabischen مُلْكٌ. [2] Eine kleine Kupfermünze.

[3] Aus einem alten gaonäischen Responsum erfahren wir, daß ein Mann aus der Familie der Exilarchen namens נתן בר שהריאר einen Sklaven und eine Sklavin besaß und dieselben nach seinem Tode freigelassen wissen wollte. Ein Freilassungsbrief jedoch lag nicht vor, auch kein symbolischer Kinjanakt konnte bezeugt werden betreffs dieser Freilassung. Man berief sich bloß auf die vor zwei Zeugen gemachte mündliche Äußerung des Verstorbenen: פל' עבדי ופל' שפחתי לא ימליכהום אחד מן בעדי, d. h. ‚Meinen Sklaven X. und meine Sklavin Y. soll niemand nach mir erwerben'. Als nun die Angelegenheit dem Gaon Raw Zadok (Oberhaupt der Hochschule zu Sura um 823) unterbreitet wurde, da entschied er, daß jene mündliche Äußerung ausreiche, um den Erben Natan Schemaja, Sohn des Exilarchen Izchok, zu zwingen, sowohl dem Sklaven als auch der Sklavin den גיטא דחירותא, d. h. den Freilassungsbrief zu schreiben, da auch die Willenserklärung in arabischer Sprache, wie es in diesem Falle geschah, durch die Worte لا يملكهم احد من بعدى genügt, um Sklaven freizulassen. Vgl. Ginzberg, Geonica II, S. 75 und 83.

[4] Vgl. zu אחריות das assyrische *urkiûti* = Hintermänner אַחֲרָאֵי, Gewährsleute. ZDMG. 1914, S. 629.

[5] Im Texte mußte daher im gegebenen Falle an dieser Stelle auch noch die Formel stehen: ואחריות שטר זביני דעבדי אילין עלאי אנא פל' בר פל' ועל ירתאי בתראי, d. h. ‚die Haftpflicht dieses Sklavenkaufbriefes besteht für mich A. Sohn des B. und für meine Erben nach mir'.

gen und Bedingungen, die meinerseits bezüglich dieses Sklavenkaufbriefes bestehen oder erfolgen werden, seien somit vor euch von jetzt ab als ungültig erklärt, mittelst aller Ausdrucksweisen, die nach Ausspruch unserer Lehrer geeignet sind, um Protesterklärungen und Bedingungen zu entkräften. Ferner schreibt man[1]: Dieser Sklave N. ist gesetzmäßig der Sklaverei verfallen — er ist entfernt und abgewendet von der Freiheit, es besteht kein Einwand, kein Einspruch seitens des Königs oder der Regierung gegen ihn[2]. Das Zeichen eines andern ist nicht an ihm[3] und ist er frei von jedem körperlichen Fehler, von jedem Geschwür, das wiederkommt[4] innerhalb von zwei[5] Jahren und von jedem alten Fleck[6]. Wir haben den Kinjanakt mit diesem A. vollzogen, mittelst eines Gegenstandes, der geeignet ist für den Kinjanakt, betreffs dessen, was oben geschrieben und deutlich ausgeführt ist. Dies bezeugen wir schriftlich, unterzeichnen es und geben es diesem C., daß es ihm zum Vorteil und zum Beweise diene.

Abschnitt III.

גט שחרור עבדים[7]

ביום פל׳ במקום פל׳ אנא פל׳ בן פל׳ צביתי ברעות נפשא בדלא אניסנא לא בשגו ולא בטעו אלא בלבא שלימא ובדעתא שלימתא שחרירית לך יתך אנת פל׳ דהויתא עבדי מן קדמת דנא ובדו שחרירית יתך הא את בר חורין ואית לך רשותא[8] למיעל בקהלא

---

[1] Die folgende Erklärung des Verkäufers wurde von Raw Jehuda eingeführt. Vgl. Giṭṭin fol. 86: אתקין רב יהודה בשטר זביני דעבדי עבדא דנן מיצרק לעבדו ופטיר ועטיר מן חירותא ומן עלולי ומן ערעורי מלכא ומלכתא ורשום דאיניש לא אית עלוהי ומנוקה מכל מום ומן שחין דנפיק עד מצהר חדת ועתיק. Laut der tossafistischen Erklärung dieser Talmudstelle sagt man עלולי nur vom Einspruch des Königs, ערעורי hingegen vom Einspruch jedes andern Menschen.

[2] D. h. er ist nicht bestraft. Der Sklave, der sich strafbar gemacht hatte, verfiel nämlich dem Könige, um die Todesstrafe an ihm vollstrecken zu können. Der Kauf eines solchen Sklaven ist ungültig. Vgl. Raschi zur Stelle.

[3] Gemeint ist das Zeichen, welches man den Sklaven aufprägt. In einigen Talmudexemplaren stand die beachtenswerte Lesart ורשו דאיניש, d. h. ‚er ist nicht beliehen‘; der Sklave konnte nämlich nach talmudischem Recht als Hypothek dienen. Vgl. meine Abhandlung ‚Talmudische Rechtsurkunden‘, in der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. XXX, Kap. 1.

[4] Geschwüre, deren Natur es ist, immer wiederzukommen, machen den Kauf ungültig. Vgl. Raschi zur Stelle: דהך שחין ישן שהולך לו חוזר עד שתי שנים לפיכך עד שתי שנים מתנה עמו d. h. alte Geschwüre kehren innerhalb von zwei Jahren wieder; und darum stellt er diese Bedingung.

[5] Der Talmudtext liest מצהר und ist dies nach Erklärung von Raschi בלשון פרסי שתי שנים ein persisches Wort und bedeutet: zwei Jahre. Ms. Petersburg liest צהר, Sefer Haschetaroth a. a. O. liest צהב; beides bezieht sich auf Farben. Vgl. צהרא heller Fleck, und צהב Röte. Die Lesart im Iṭṭur lautet הצר und ist zweifellos ein Schreibfehler.

[6] Giṭṭin a. a. O. gibt ein Rezept an, um solche Geschwüre zu heilen.

[7] Ms. Petersburg 14a. Vgl. Sefer Haiṭṭur: גט חירות, fol. 34a; Sefer Haschetaroth, S. 29.

[8] Iṭṭur: ורישותי.

דישראל ולאשנאה[1] לך שמא בישראל ולמעבד ברעות[2] נפשך כשאר חרורי[3] ולית לי אנא
פלוני ולא לירתאי בתראי ולא לכל מאן דייתי מחמתי שעבודא [עלך][4] ולא על זרעך
[דמוקמת][5] [בישראל ודן דיהוי לך מנאי גט שחרור[6] ו]שטר חירות דנן כדת משה וישראל.

Übersetzung.

Freilassungsbrief für Sklaven.

Am . . . ten, im Orte . . . beschloß ich A. Sohn des B. freiwillig, ohne Zwang, nicht irrtümlich, nicht versehentlich, sondern mit ganzem Herzen und bei klarem Geist, freizulassen dich, C., der du bis jetzt mein Sklave warst. So, nun lasse ich dich frei, du bist somit ein freier Mann[7], es steht dir das Recht zu, einzutreten in die Gemeinde Israels[8], deinen Namen zu ändern in Israel und zu tun nach deinem Willen gleich anderen, die frei sind. Weder ich, A., noch meine Erben nach mir, oder auch sonst jemand, der in meinem Auftrage kommen sollte, hat einen Anspruch[9] auf dich, und auch nicht auf deine Familie, die du in Israel gründest. Dies sei der Freilassungsbrief[10], den du von mir erhältst. Diese Freilassungsurkunde erfolgte nach dem Gesetze Moses und Israels.

---

[1] So wäre auch der bei Blau (die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief, 34. und 35. Jahresbericht der Rabbinerschule in Budapest, 1911 und 1912, S. 102) veröffentlichte Freilassungsbrief einer Sklavin zu ergänzen.

[2] Bei Blau a. a. O.: ברעית.

[3] Prof. Blaus grundlegende und gelehrte Abhandlung habe ich nicht zur Hand, doch aus meinen Notizen, die ich mir beim Studium seiner Schrift gemacht habe, ersehe ich, daß dort die Lücke durch כשאר בת ישראל ergänzt wird. Wenn meine Notizen richtig wären, dürfte wohl die Lesart wie hier im Kitâb taṣnîf bêth dîn כשאר חרורי vorgezogen werden.

[4] Ergänzt nach Ms. Oxford, fehlt im Ms. Petersburg.

[5] So ergänze ich die lückenhafte Stelle, an der noch die vier Buchstaben וקמת sichtbar sind. Dasselbe würde ich auch für die entsprechende Stelle bei Blau a. a. O. vorschlagen, um so mehr, da dort ein ת am Ende steht.

[6] Ergänzt nach Blau a. a. O.

[7] Talmud Giṭṭin 85b: גופו של גט שחרור הרי את בת [oder בר] חורין הרי את לעצמך, d. h. ‚das Wesentliche am Freilassungsbrief ist die Erklärung: du bist ein freier Mann oder eine freie Frau, du gehörst somit dir selbst‘.

[8] Der Iṭṭurtext definiert näher: למיסב בנתהון ולמילף את וזרעך דילך באורייתא ולעיולי יתהון בכנישתא דישראל, d. h. ‚du darfst dich mit israelitischen Töchtern verheiraten, darfst nebst deinen Kindern Thora lernen und deine Kinder in die Synagoge bringen‘.

[9] Iṭṭur: ורשו איניש לית עלך ולא על כל מאן דעתיד למיפק מינך, d. h. ‚weder du bist beliehen, noch deine Nachkommen‘.

[10] Iṭṭur: איגרת חרורין.

Titles of the Persian Kings.

By

Robert Dick Wilson.

This article contains a thesaurus, or concordance, of the names, titles, and appellations of the Persian Achaemenid kings, especially as found in contemporary documents. Titles have been collected, also, from the most important of the post-Persian Greek writers. The arrangement is made alphabetically according to the language of the documents in which the names and titles occur. It is hoped that this collection will be of value in determining the dates of the books of Daniel and Ezra-Nehemiah; or, at least, that it will remove some questions from the region of subjective speculation into the sphere of objective evidence. It should help, also, in determining probable dates of documents, and particularly, in showing the relation in which the Persian kings stood to their subjects in different parts of their empire, and at different stages of that empire's existence.

Titles of the Persian Kings in Aramaic.

I. Documents from Egypt.

1. Name alone.
   - (1). Cyrus. Sac. Pap. 58. 3. 7.
   - (2). Cambyses. Sac. Pap. 1. 13; 3. V. 2.
   - (3). Darius (the First). Sac. Pap. 56. R. 4. 4.
   - (4). Xerxes. Sac. Pap. 57. 20. 1. (?).
2. ‚King' alone.
   - (1). In such phrases as: ‚In the nth year of Darius, the king, when Arsham had gone to „the king".' So, Sac. Pap. 1. 5; 3. 4; 6. 3; Euting A. 3. (RES. 361).
   - (2). In the general adjuration phrase ‚thou, o king, who shall be after me'. So, in version of the Behistun Inscription, 55; Sac. Pap. 62. 1.

(3). Where it is equivalent to the adjective ‚royal'. So, ‚house of the king', Sac. Pap. 15. 14, 16; ‚judges of the king', id. 30. 3; ‚stones of the king', Sayce-Cowley: A. 7, B. 14, D. 14, 21, F. 10, G. 5, 7, 9, 10, 15, 35, 36, H. 16, J. 16; ‚weight of the king' id. K. 11; ‚granaries of the king', Sac. Pap. p. 26, Euting: RES. 361.

3. Name followed by the title ‚the king'.

(1). Darius the king. In date, Sac. Pap. 30. 1. In edict: ‚Thus saith Darius the king'. Sac. Pap. 54. II. 5; 57. 3. 5.

(2). Xerxes the king. In dates, Sac. Pap. 25. 1; S. C. A. 1. Probably, also in Sac. Pap. 57. 29. 3. and 61. 2. 1.

(3). Artaxerxes the king. In dates, S. C. B. 2, C. 1, D. 1, E. 1, F. 1, G. 1 (?). Also, Cairo Museum stele, 1. 4. (See S. C. p. 32.)

(4). Darius the king.

a. In dates. Sac. Pap. 1. 4, 19, 21, 30; 2. 4. 19; 3. V. 7; 15. 1, 5; S. C. H. 1, J. 1, K. 1; Euting: RES. 361, A. 2.

b. In the phrase; ‚God set thee in favor (mercy) before Darius the king'. Sac. Pap. 1. 2.

4. Name followed by the title ‚king of Egypt'.

In CIS. III, 122, there is an inscription reading חשיארש מלכא ז ..מ. Renan supposed the last *m* to be the first letter of the word for ‚kings'. But, since ‚king of kings' was not a common title of Egyptian kings, nor a usual one of Persian kings; and since it is used nowhere else in the numerous documents from Egypt containing titles of the Persian kings of that country, except on the quadrilingual inscriptions of Suez: it seems to me better to read the word as מצרין. As can be seen below, this was the common title of the Persian kings of Egypt in the hieroglyphic inscriptions.

II. Documents from Babylon.

1. Name alone.

(1). Darius. In date. B. E. X. 78.; Delaporte: Epig. Aram. 79.

2. Name plus title.

(2). Darius the king. In date. Delaporte: Epig. Aram. 104.* AI. 22.

Note. Both refer to Darius the Second.

III. Documents from Asia Minor.

Name plus title ‚king'. Only on stone from Sardes in Princeton University Library dated from ‚the tenth year of Artaxerxes the king'.

IV. Documents of the O. T. Scriptures purporting to be from the Persian period.

1. Daniel. In chapter VI. 29, the kingdom of Cyrus the Persian is mentioned. This is the only reference to a Persian king in the Aramaic portion of the book of Daniel.

2. Ezra.

   (1). The Name alone.

   a. Cyrus. VI. 14.
   b. Darius. V. 5; VI. 12, 14.
   c. Xerxes. IV. 6.
   d. Artaxerxes. IV. 7.

   (2). The title ‚king' alone.

   a. Of Darius. V. 8, 17.
   b. Of Artaxerxes. IV. 12, 13, 14bis, 16, 17; VII. 14, 15, 20, 21, 23, 26.
   c. In certain phrases, such as ‚house of the king', VI. 4; ‚treasuries of the king', VI. 8, V. 17; ‚life of the king', VI. 10; ‚will of the king', V. 17.

   (3). Name followed by the title ‚king'.

   a. Cyrus the king. V. 13, 14, 17; VI. 3bis.
   b. Darius the king. V. 6, 7; VI. 1, 13, 15.
   c. Artaxerxes the king. IV. 8, 11, 23; VII. 7, 21; VIII. 1.

   (4). Name followed by the title ‚king of Persia'.

   a. Darius, king of Persia. IV. 24.
   b. Artaxerxes, king of Persia. IV. 7; VI. 14 (?); VII. 1.

   (5). Name followed by the title ‚king of Babylon'.

   The only place where this title occurs is in V. 13.

   In contrast with the phrase of the preceding verse (מלך בבל), the title of the 13th verse should be rendered: The year one of Cyrus the king, that is, of Babylon. The author clearly means to make a distinction between the first year of Cyrus as king of Babylon and his first year as king of Persia.

   (6). Name followed by the title ‚king of kings'.

   So, ‚Artaxerxes, king of kings' in the address of a letter, VII. 12.

Titles of the Persian Kings in Babylonian.

1. Name alone.

   (1). Cyrus. Nab.-Cyr. Chron. B. 2, 3; Rev. A. 12, 15, 18, 19; Beh. 11, 13, 40, 52. (Weiss. IA.); Strass., tablets 35, 68 (?), 75 (?).

   (2). Cambyses. Beh. 10, 13, 14, 16, 17, 18, 19; Strass., Nos. 27, 29, 79, 435; VSD. III. 85.

   (3). Smerdis. Beh. 21.

(4). Darius. Persep. g; NRaI; Susa c; Elwend; Art. II Susa a; Hamadan; Strass., Nos. 7, 62, 88, 100 (?), 128, 187 (?), 190, 211bis, 234, 320, 324, 412 (?), 451; VSD. IV. 129, 148 (?); VI. 142.

(5). Xerxes. VSD. IV. 192, VI. 180, 301 (?); Persep. a, c, d; Elwend; Wan; Art. II, Susa a; Hamadan.

(6). Artaxerxes (I). Art. II. Susa a; Hamadan.

(7). Darius (II). Art. II. Susa a, Hamadan; and BE. VIII. 222.

2. The title ‚king' alone. This title is used alone in such phrases as ‚son of the king', ‚storehouse of the king', etc. E. g., Nab.-Cyr. Chron. Rev. 27 Strass. Cyr. Nos. 21, 47, 74, 78, 88, 199, 367; Cam. 121, 266, 274, 288, 324, 359, 385; Dar. 88, 92, 106, 253, 285.

3. Name followed by the title ‚king'.

(1). Cyrus the king. Cyl. 27, 35.

(2). Cambyses the king. Strass. 384.

(3). Darius the king. Strass. 97, 274, 309, 339 (?), 350bis, 369, 384, 420, 429, 438, 451, 509, 516, 523, 542; BE. VIII. 102 (?); VSD. IV. 177, VI. 126, 132, 146, 151, 166 (?); Seal ins.; and at the beginning of most the subsections of the Babylonian recensions of Darius' trilingual inscriptions.

(4). Xerxes the king. Persep. abis; Susa; Wan; Art. II. Susa a; Hamadan.

(5). Artaxerxes (I) the king. In tablets published by Barton in AJSLL. Jan. 1900, No. 31; and in Art. II, Susa a, Hamadan; and in Art. I, *Vases* b and c; VSD. III. 187; V. 119; VI. 184 (?).

(6). Darius (II) the king. Art. II, Susa a, b, d (?), e (?); Hamadan.

(7). Artaxerxes (II) the king. BE. VIII. 38, 59, 87, 139, 140, 166, Art. II, Susa d.

4. Name followed by the title ‚great king' alone.

(1). Darius the great king *(sharru rabu)*. Only on Babylonian recension of the Seal Inscription. The Persian and Susian both omit ‚great'.

(2). Xerxes the great king. Persep. c § 3; d § 3; Vase Insc.

(3). Artaxerxes (I) the great king. Vase Insc. a.

Note. The title ‚the great king' is never found alone as an appellation of the Persian kings, except in the Greek writers. It is found, however, in combination with other titles and the name, in most of the royal inscriptions in Persian, Susian, and Babylonian; and an equivalent phrase, occasionally in Egyptian. In Babylonian, it is used:

(1). Of Cyrus. Cyl. 20.

(2). Of Darius. Beh. 1; Sm. Beh. 1; Persep. a; NRA. 2; Elwend 2; Weight insc. a and b.

(3). Of Xerxes. Persep. a, c, d, e; Elwend; Wan.

(4). Of Artaxerxes (I). Persep.

(5). Of Artaxerxes (II). Susa a, d, e; Hamadan.

5. Name followed by the name of father alone.

(1). Cambyses, son of Cyrus. Nab.-Cyr. Chron. Rev. 24 (Comp. 27); Beh. 10.

(2). Smerdis, son of Cyrus, Beh. §§ 11, 13, 40, 52. Sm. Beh. § 4 b.

Note. Of course, the phrase ‚son of' *(apil)* is used in genealogies. So in the Cyrus Cylinder of the author of Cyrus; in the Behistun, of the father of Darius, etc. For its use in combination of titles, see in the Combination of Titles below.

6. Name followed by the title ‚king', followed by the name of country, or city, of Anshan.

(1). Cyrus, king of Anshan (without determ.). Nab.-Cyr. Chron. B. I.

(2). Cyrus, king of the city of Anshan. Cyl. 12.

(3). Cyrus, king of nations *(kiššat)*, the great king, the mighty king, the king of Babylon, the king of Shumer and Accad, the king of the four world regions, son of Cambyses, the great king, king of the city of Anshan, grand son of Cyrus the great king, king of the city of Anshan, great-grandson of Šispiš, the great king, king of the city of Anshan. Cyl. 20, 21.

7. Name plus title ‚king of Persia' alone.

(1). Cyrus, king of Persia, Cyl. B. 15.

(2). Xerxes, king of Persia. In a tablet published by Oppert in Mélanges d'arch. égypt. et ass. 1. 23, 1873.

Note. For combinations including this title, see below.

8. Name plus title ‚king of Babylon' alone.

(1). Cyrus, king of Babylon, Strass. 18, 34, 53 (?), 62, 168, 290, 299, 330, 335, and 101 (repeated).

(2). Cambyses, king of Babylon. Strass. 28, 39, 40, 45, 48, 50, 51, 57, 58, 60, 63 (?), 73, 82, 85 (?), 86, 88, 89, 97, 102 (?), 197, 288, 404 (?), 419, 420, 422, 423 (?), 434; VSD. III. 70, 81; IV. 79. Clay: Morgan Coll. I. 64.

(3). Darius, king of Babylon, Strass. 3, 46, 66, 81, 94, 180, 224 (?), 233 (?), 292 (?), 299 (?), 389, 444 (?), 514, 538. VSD. III. 93, 104 (?); VI. 118bis. Clay: Morg. Coll. I. 75.

(4). Shamash-Erba, king of lands, VSD. III. 178, V. 116.

9. Name plus the title ‚king of lands'.

(1). Cyrus, king of lands. Strass. 2, 3 (?), 4—6, 7—10, 12, 15 (?), 27—29, 33 (?), 37, 52, 58, 65, 66, 77, 84, 89, 102, 125, 150, 163, 270 (?). VSD. III. 108, 165, IV. 116, 117, 153; VI. 96. BE. VIII. 57, 58, 61, 62, 67, 75.

(2). Cambyses, king of lands. Strass. 4, 18, 22, 30, 103, 118(?), 148(?), 149, 153, 165, 195, 212(?), 234, 259, 329, 350((?), 355, 357, 380, 388, 390, 391, 410, 431, 438. Barton: AJSLL. No. 1. VSD. III. 75; IV. 75. Clay: Morg. Coll. I. 67(?).

(3). Smerdis, king of lands, ZA. IV. 148. 3, 4.

(4). Darius, king of lands. Strass. 2, 8, 52, 59, 78, 83, 98, 101(?), 205, 240, 274, 281, 285, 346(?), 364, 376, 386, 408, 444(?), 510, 517, 518, 545, 555, 565, 567; Barton: AJSLL. 21, 22, 23; Peek Coll. 6; ZA. V. 280; VSD. III. 108, 165; IV. 116, 117, 153; VI. 145, 149, 163, 164.

(5). Xerxes, king of lands. Evetts. 4; Bu. 88—5—12, 593 (CT. IV.); Br. Mus. Cat. 92748; BE. VIII. 120; VSD. III. 181, 185, 186, VI. 182, 183, 184.

(6). Artaxerxes, king of lands. BE. IX., in the dates of all the texts of Artaxerxes, 126 in number; VSD. III. 188, 189, 190, 191(?), V. 122, VI. 183, 185, 186. BE. VIII. 121—126; Clay: Morg. Coll. 1. 86.

(7). Darius (II), king of lands. So in BE. X. (132 tablets), in UPa. Mus. (228 tablets); in BE. VIII. 127(?), 128; VSD. III. 193, 194, IV. 195, 196, V. 122, VI. 183, 185, 186.

(8). Artaxerxes (II), king of lands. Clay: Morg. Coll. I. 86.

10. Name plus the titles ‚king of Babylon and of the lands'.

(1). Of Cyrus. Strass. 1., 25, 31, 45, 46, 60, 86, 87, 92(?), 182, 211, 214, 222, 224, 230, 248, 272, 274, 291, 310, 331, 355, 367; VSD. III. 65, V. 36; BE. VIII. 68—73, 77. ZA. II. 176.

(2). Of Cambyses. Strass. 8, 13, 43, 53, 56, 64(?), 71, 76(?), 99, 115, 119, 130, 135, 142, 151, 161, 162, 167, 175, 182, 183, 186(?), 207, 211, 219, 223, 226, 231, 253, 256, 257, 261, 262, 277, 292, 298, 310, 314, 317, 321, 322, 328, 337, 348, 351, 354, 373, 396, 401, 409, 416, 436. VSD. III. 69, 74, 76, 79, 83, IV. 77, 81. BE. VIII. 80, 83, 84, 85, 87, 89—92, 94, 95, 97, 99. Clay: Morg. Coll. 1. 65.

(3). Of Smerdis. ZA. IV. 152. 9. BE. VIII. 100. 101.

(4). Of Darius (I). Strass. 23, 48, 50, 68, 69, 82, 105, 110, 116, 117, 119, 124, 126(?), 136, 147, 153, 157, 158, 164, 169, 170, 177, 181, 192, 196, 198, 199, 210, 221, 225, 226, 228, 231, 237, 238, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 252, 254, 259, 266, 268, 270, 271, 272, 276, 278, 286, 287, 289, 290, 297(?), 300, 302, 308, 310, 315, 323, 328, 330(?), 332—334, 351—354, 357, 359, 360, 365, 369, 371, 377, 378, 380, 382, 383, 386, 393, 394, 399—407, 411, 423—425, 427, 430, 431, 433, 436, 437, 439, 452, 456, 458, 459, 464, 468, 469, 472—474, 478, 484, 486, 491, 493, 496, 498, 503, 513, 537, 541—543, 547, 550, 559, 560, 563,

564, 566, 569, 570, 572, 576. CT. IV. Bu. 88—5—12, 557, 637, 643, 287. ZA. I. 445. II. 215, 217, 219. IV. 147. BE. VIII. 104, 111, 112, 114, 115. CLAY: Morg. Coll. 1. 82, 84. And in 108 of the 304 tablets from this reign published in VSD. Also, PEEK Coll. 7. 12, 20.

(5). Of Xerxes. STRASS. in Acts of 8th Orient. Cong. Nos. 16, 17, 22. BE. VIII. 119. VSD. IV. 191, VI. 179, 182.

11. Name plus the titles ‚king of Babylon, king of the lands'.

(1). Of Cyrus. In 262 out of 368 of STRASS. tablets, and in BE. VIII. 63—66, 74. In VSD. in 29 out of 38 tablets; in PEEK Coll. 16; and in CLAY: Morg. Coll. I. 621. Also, ZA. I. 432, II. 8, III. 115, 219, 220.

(2). Of Cambyses. In 294 out of 438 STRASS. tablets; in VSD. in 34 out of 63; in BE. VIII. 79, 86, 88, 93, 98; PEEK Coll. 17; CT. IV. Bu. 88—5—12, 336; CLAY: Morg. Coll. 61, 63, 66, 68.

(3). Of Smerdis. VSD. IV. 86, V. 57, 58, VI. 116 (?). 117. ZA. IV. 147—152, Nos. 1, 4—8.

(4). Of Darius (1). In 350 out of 578 tablets in STRASS. In 134 out of 304 in VSD. In PEEK Coll. Nos. 18, 19; In CLAY: Morg. Coll. 69—74, 76—81, 83, 87; in BE. VIII. 103, 105—108, 110, 113, 117.

(5). Of Xerxes. STRASS.: Acts of 8th Orient. Cong. 18, 21; VSD. V. 117; EVETTS, Xerx. I.

12. The phrase ‚mighty king' *(sharru dannu)* occurs only in the combinations of the Brick and Cylinder inscriptions of Cyrus, once in each.

13. The following variations occur, mostly due to scribal errors.

(1). Cyrus, king of Babylon and king of the lands. STRASS. 297; VSD. III. 64. Darius, king of Babylon and king of the lands. STRASS. 362. VSD. IV. 94, 150 (?). BE. VIII. 116.

(2). Cyrus, king of Babylon, king of the lands. STRASS. 118.

(3). Cyrus of Babylon. STRASS. 90.

(4). Darius, king of Babylon, of the lands. STRASS. 349.

(5). Darius, king of the land. STRASS. 535.

(6). Darius, king of Babylon, king of Babylon. STRASS. 275.

(7). Cambyses, king of lands and lands. CLAY: Morg. Coll. 67.

14. Cyrus and Cambyses combined.

(1). Cyrus the king, his (i. e., Marduk's) worshipper, and Cambyses, my son, the offspring of my heart. Cyl. 27. Comp. 1. 35, where the same combination occurs in the third person.

(2). Cambyses, king of Babylon, son of Cyrus, king of nations *(kiššati)*. Strass. Cam. 36, 42, 72, and perhaps, 98.

(3). Cambyses, king of Babylon, when Cyrus his father was king of nations. Strass. Cam. 46, with which No. 81 may be compared. VSD. V. 108.

15. Probably spurious title.

,Sogdianus, the Achaemenid, king (of nations)'. Oppert in ZA. XVI. 1—15.

16. The unusual title ,Cyrus, king of lands, king of kings' is found in BE. VIII. 58. 23. The name with the title ,king of kings' alone, is found only in Ezra VII. 12, Josephus, Antiq. XI. 123 (Niese); possibly in the Aramaic inscription from Memphis; and in the Greek inscription from Gadatas. Along with the name Arsaces, it was the only title used ordinarily by the kings of the Parthian dynasty. (See Strass. ZA. III. 129—148, Nos. 1, 2, 4—9.)

Note. The Greek kings of Babylon are denoted in the cuneiform inscriptions as follows:

1. Name alone.

(1). Alexander. Bu. 88—5—12, 619. (C. T. IV.)

(2). Antiochus. Bez. Cat. 1558; KB. III. 11. 139bis, IV. 317, ZA. III. 150.

(3). Demetrius. ZA. III. 148.

2. Name plus name of father. So *a)* ,Alexander, the son of Alexander'. ZA. III. 150; KB. IV. 313; *b)* . . . . , . . ., the son of De(metrius). ZA. III. 149.

3. Name plus the title ,king'.

(1). Alexander the king. Reissner: Sum. Bab. Hymnen, No. 14, Rev. 40 and No. 17. Rev. 11. Clay: Morgan Coll. II. 45, 46.

(2). Seleucus the king. ZA. III. 151; Bu. 88—5—14, 614 (C T. IV); KB. III. 11. 139bis, IV. 317, 319; Clay: Morgan Coll. I. 88, II. 1, 2, 13—24, 31—33.

(3). Antiochus the king. ZA. III. 151; KB. IV. 317; Reissner: SBH. No. 1. Re. 34; Clay: Morgan Coll. I. 98, II. 10—12, 25, 35, 36.

(4). Demetrius the king. Bez. Cat. 662; Reissner: SBH. No. 21, 26, 54(?); Clay: Morgan Coll. II. 37—44.

(5). Arishak (?) the king. Clay: Morgan Coll. II. 47.

4. Name plus the title ,king of kings'. Only in Bez. Cat. 1543.

5. ,Antiochus, the Third, the king' is found in Reissner: SBH. No. 25. Rev. 39.

6. ,Antiochus king of the lands'. Bez. Cat. 561; Philip, King of lands. B. E. VIII. 129.

7. ,(Seleucus), king of the land (?)'. ZA. III. 140.

8. In the cylinder of Antiochus Soter are to be found the following combinations:

(1). Antiochus and Seleucus the king his son. Coll. II, 1, 2.

(2). Good-will to Antiochus the king of lands; good-will to Seleucus the king, his son, (and to) Stratonice, his wife, the queen. id. 24—27.

(3). Antiochus, the great king, the mighty king, the king of nations, king of Babylon, adorner of Esagila and Ezida, firstborn *(asharidu)* son of Seleucus, the Macedonian, king of Babylon. KB. III. 11, 139. Weissbach: Inscr. der Achaemeniden, 132—135.

Lists of Titles of the Persian Kings in the Babylonian.

1. Of Cyrus.
    (1). Cyrus, the builder of Esagila and Ezida, son of Cambyses, the mighty king. Brick-Insc. Weissbach: die Achaemeniden, p. 9.
    (2). Cyrus, king of nations (or, of the all), the great king, the mighty king, king of Babylon, king of Shumer and Accad, king of the four regions, the son of Cambyses, the great king, king of the city of Anshan, grand son of Cyrus, the great king, king of the city of Anshan, great-grandson of Teispes, the great king, king of the city of Anshan, the everlasting seed of the kingdom of Bel and Nebo. Clay-Cylinder. W. A., p. 3.
2. Of Darius.
    (1). The Achaemenian, king among the totality of kings *(ina naphar sharrani)*, a Persian man, king of the land of Persia. See fragment of the Behistun Insc., Babylonian Recension.
    (2). Darius, the great king, the king of kings, the king of lands, of the totality of all tongues, the son of Hystaspis, the Achaemenid. Persep. a.
    (3). Darius, the great king, the king of kings, king of the totality of all tongues, king of the great wide earth, the son of Hystaspis the Achaemenian, a Persian man, son of a Persian man. NRa. 2.
    (4). Same as last up to and including ‚the Achaemenian'. Elwend.
    (5). Darius, the great king, son of Hystaspis, the Achaemenian. Weight Insc. b.
    (6). Darius, the great king, king of kings, king of lands, king of the earth (*ḳaḳ-ḳa-ru*), son of Hystaspis, the Achaemenian. Weight Insc. b.
3. Of Xerxes.
    (1). Xerxes, the great king, king of kings, son of Darius, the king, the Achaemenian. Persep. c.
    (2). Xerxes, the great king, the king of kings, king of the lands of the totality of tongues, king of this great wide earth, son of Darius the king, the Achaemenian. Persep. a, d.
    (3). Xerxes, the great king, the king of kings, king of the lands of the totality of all tongues, king of this great broad earth, son of Darius the king, the Achaemenian. Persep. e.
    (4). Xerxes, the great king, the king of kings, the king of totality of lands, king of this great wide world (*ḳaḳ-ḳa-ra*), son of Darius the king, the Achaemenian. Elwend 2.
    (5). Xerxes, the great king, the king of kings, the king of the lands, the king of the totality of all tongues, the king of the

great wide world (*kaḳ-ḳa-ri*), son of Darius the king, the Achaemenian. WAN. 2.

(6). Xerxes, king of Medo-Persia *(Par-su Ma-da-a-a)*. STRASS. 8th Orient. Cong. No. 19.

(7). Xerxes, king of the city of Persia, city of Media, Babylon, and the lands. REVILLOUT: PSBA. IX. 238.

(8). Xerxes, king of the city of Persia, city of Media, king of Babylon, king of lands. CLAY: Morg. Coll. I. 85.

(9). Xerxes, king of the land of Persia and of the land of the Medes, king of Babylon and of the lands. EVETTS 2. VSD. V. 118.

(10). Xerxes, king of Persia and Media, king of Babylon and of the lands. EVETTS 3. OPPERT: Rev. d'Ass. et d'Arch. orient. I. 484. VSD. IV. 193. 194, VI. 181. OPPERT: JA. VIII. ser. XVII. 544. STRASS. 8th Orient. Cong. No. 20.

4. Of Artaxerxes (1).

(Artaxerxes, the great king, the king of) kings, the king of the lands (of the totality of tongues), king (of this great wide) earth, (son of) Xerxes (the king, son of Darius the king) the Achaemenian. Persep. 2.

5. Of Artaxerxes (II).

(1). ...., king of kings, the son of Darius the king. On fragment of Susa b.

(2). Artaxerxes the great king, ..., king of the earth, son of Darius. On fragment d.

(3). ....., the great king, (king) of kings, son of Darius. On fragment of Susa c.

(4). Artaxerxes, the great king, the king of kings, the king of the lands which are over all the earth (*ḳar-ḳar*), son of Darius, the king, Darius (being the son of Artaxerxes the king), Artaxerxes the son of Xerxes, the king, Xerxes the son of Darius the king, Darius the son of Hystaspis, of the seed of the Achaemenidae. Susa a and Hamadan.

Titles of the Persian Kings in Egyptian.

1. Name alone.

(1). Cyrus, in the Tel-el-Maskhuta Insc., twice. Rec. XV. 106.

(2). Cambyses. BUDGE: Hist. of Egypt. VII. 42 (?).

(3). Darius. B. B. 718; Rec. XXIII. 76, 80, 81 (?).

2. Title alone.
   (1). His Majesty. So often on statue of Uza-hor-res-neit and elsewhere.
   (2). King of Lower Egypt. (The bee in cartouche.) So, on the statue of Uza-hor-res-neit, Brugsch Thes., p. 642.
   (3). The Lord of the two lands. ZÄS. XXXVII. 73.
   (4). Good god, lord of the two lands. Budge, VII. 85 (?).
   (5). The unifier of the two lands. Of Cambyses, B. B., 717 (?).
3. Name plus one title.
   (1). Darius, the ever living. So Birch, TSBA. V. 293; Rec. XXI. 65.
   (2). Xerxes, Pharaoh. Burchardt ZÄS. XLIX. 76 (?).
   (3). Artaxerxes Pharaoh. On vase b. ZÄS. XLIX. 77.
4. Name plus two titles.
   (1). Xerxes, Pharaoh, the Great. On four vases. Burchardt, ZÄS. XLIX. 77.
   (2). Artaxerxes, Pharaoh, the Great. Burchardt, ZÄS. XILX. 74, 77.
5. One title followed by name.
   (1). King Darius. This is the usual form in the dates of the Demotic papyri. E. g., from the year three of king Darius, L. D. VI. 125. III.; from the year 5 of king Darius, TSBA. VIII. 20—25, date and phrase occur four times. (See, also, Brugsch, Gram. Demot., page 200, Pl. III.; from year 9, of same, TSBA. VIII. 21, and Brugsch, Gr. Dem. VI. 125, Pl. I.; from year 15 of same, Brugsch, Gr. Dem., VI. 125, I.; year 24 of same, TSBA. VIII. 27; year 30 of same, TSBA. VIII. 22, and L. D. VI. 125. II.
   (2). Pharaoh Darius. Rec. XXI. 67.
   (3). King of Upper and Lower Egypt.
      a. Of Cambyses, B.B. 717; Brugsch: Thes. 639. So, with his Prenomen Mesut-Ra B. T. 637.
      b. Of Darius I, B. T. 641; B. B. 718, four from Hamamat and two from Lep. KB. Rec. XXI. 67; XXIII. 79, so, with the Prenomen, Setetu-Ra, B. B. 718 (?).
      c. King of Upper and Lower Egypt, Meri-Amen-Ra. ZÄS. XII. 77.
   (4). Lord of the two lands, Cambyses etal.
      a. Of Cambyses. So, Hamamat, B. B. 717; L. D. III. 283. m.
      b. Of Darius. L. D. III. 283. m; Rec. XXIII, 83.
      c. Of Xerxes. L. D. III. 283. m, k.

(5). Lord of every land, Cambyses. B. B. 717; B. T. 637.

(6). Lord of Kem, Xerxes L. D. III. 283. l.

(7). King of Lower Egypt, Darius. ZÄS. XLIX. 72.

(8). The great lord of all nations, Cambyses. BRUGSCH: Hist. of Egypt, II. 294 (?).

6. Two titles followed by name.

(1). King of Upper and Lower Egypt, Lord of the two lands, Artaxerxes. B. B. 720 (?).

(2). *a.* The good god, Lord of the two lands, Darius. L. D. III. 283. a. ZÄS. XLIX. 71, 73.

b. The good god, Lord of the two lands, Xerxes. L. D. III. 283. o.

(3). The great king, lord of all lands, Cambyses. Statue of Uza-hor-res-neit, PETRIE: Hist. of Egypt, III. 361.

7. One title preceding, one following the name.

(1). King of Upper and Lower Egypt, Darius, the ever living. ZÄS. XLIX. 70; L. D. III. 283. b, d 2 King of Upper and Lower Egypt, Darius possession of life. Rec. XXIII. 77, 85, 88.

(2). King of Upper and Lower Egypt, Cambyses, Lord of all lands. B. T. 638.

(3). Son of Ra, Darius the ever living. BIRCH: TSBA. V. 293. 3 and 4.

(4). Lord of the two lands, Darius, the ever living. Rec. XXI. 68.

8. Two titles preceding, one following the name.

(1). *a.* King of Upper and Lower Egypt, Lord of the two lands, Darius the ever living. Vase insc. ZÄS. XLIX. 75; L. D. III. 283. c, e, f, g; Rec. XXIII. 77.

b. King of Upper and Lower Egypt, Lord of the two lands, Artaxerxes, the ever living. L. D. III. 283. q.

c. King of Upper and Lower Egypt, son of Ra, Darius, the ever living. BIRCH in TSBA. V. 293.

9. One title preceding, two following the name.

(1). The Lord of two lands, Darius, the good god, the ever living. L. D. III. 283. h.

10. Two or more titles preceding, two or more following the name.

(1). King of Upper and Lower Egypt, Lord of two lands, Artaxerxes, Pharaoh, the Great. B. B. 720 (?). The same plus ‚the ever living‘, L. D. III. 283. p.

(2). King of Upper and Lower Egypt, Lord of the two lands, Darius, the ever living, the Great, the king of kings, the son of Hystaspis, the Achaemenid, the great. Stele of Tell-el-Maskhuta. Rec. de Travaux. XIII.

(3). The good god, Lord of the two lands, Meri-Amen-en-Ra, Lord of Hebt, the great god, abundant in strength. B. B. 721; ZÄS. XII. 77.

(4). The king of Upper and Lower Egypt, good god, Lord of the two lands, Lord of wealth (?), son of Ra, Lord of crowns, Darius, having life like Ra the ever living. ZÄS. XIII. 53.

11. Several titles with name, or without.

(1). King of Upper and Lower Egypt, beloved of Amen-Ra, son of Ra, Darius. B. B. 721. a.

(2). The Lord of the two lands, beloved of Amen-Hebt, abundant in strength. B. B. 721. b.

(3). The good god, Lord of two lands, beloved of Amen-Ra, Lord of Hebt, great god, abundant in strength. B. B. 721. c.

(4). Son of Ra, Darius, beloved of Amen-Ra, lord of Hebt, abundant in strength. B. B. 721. d.

(5). King of Upper and Lower Egypt, Setut-Ra, son of Ra, of his body, beloved of him, Darius, the ever living. ZÄS. XII. 75.

(6). The living and good god, Lord of the two lands, Lord of wealth, son of Ra, Darius, having life, like Ra the ever living. ZÄS. XII. UR.

(7). The good god, Lord of the two lands, beloved of Amen-Ra, Lord of Hebt, the great god, abundant in strength, son of Ra, Lord of crowns, Darius. ZÄS. XII. 74.

(8). King of Upper and Lower Egypt, Mesut-Ra, son of Ra, Cambyses. B. B. 717 (?).

(9). King of Upper and Lower Egypt, Setetu-Ra, son of Ra, Darius. B. B. 718.

(10). Great Prince of Egypt, and Great king of all foreign lands ... ZÄS. XXXVII. 73.

Titles of the Persian Kings in Greek.

I. In the Greek Inscriptions.

1. The title ‚king' alone. Only in the Gadatas inscription, in the phrase *εκ βασιλεως οικω*. Bul. Cor. Hel. XIII. 529. Comp. XIV. 646.
2. Name plus title ‚king'. On the memorial tablet of Mandrocles, Herodotus IV. 88, we find the designation ‚Darius the king'.
3. The title ‚king of kings' plus ‚Darius the son of Hystaspis' is found on the inscription of Gadatas.
4. On the Tearus stele was the combination ‚Darius, son of Hystaspis, king of the Persians, and of the whole continent'. Herod. IV, 91.

II. In the Greek Classical Authors.

A. Ctesias.

1. Name alone. E. g., on page 46 of Müller's fragments, Cyrus, occurs 14 times; on page 48, Cambyses 10 times; on page 49, Darius 11 times; on page 57, Artaxerxes 11 times.
2. Title ‚king' alone. E. g. 18 times on pages 55—58 of Müller's fragments.
3. The name plus the title ‚king'. E. g., Artaxerxes ‚the king, Müller 42.
4. The title ‚king' plus the name E. g., ‚king Artaxerxes'. Müller 63.
5. Name plus the designation ‚the son'. So of Xerxes I, Müller 20; and of Xerxes II, Müller 44.
6. Smerdis is called simply ‚the Magian'. Müller 49.
7. Ochus is called ‚Ochus the Darian'. Müller 48.

B. Herodotus.

1. Name alone.
   (1). Cyrus 118 times in §§ 71—214 of Book I alone.
   (2). Cambyses. 85 times in §§ 1—75 of Book III.
   (3). Darius 29 times in Book V; 20 times in Book VI.
   (4). Xerxes. Scores of times in Books VII—IX.
2. Title ‚king' alone E. g.
   (1). Of Cambyses, Book III. 34, 96, 97, 98, $117^{quat.}$, 118bis, 119ter, 120, 130, $132^{quat.}$, 137, $140^{quat.}$, 146: and in the vocative, III, 1, 36, 119, 134, 149, 152bis; that is, 32 times altogether in Book III.
   (2). Of Darius, Book V. I, 20, 24, 31ter, 35, 49, 50, 51, 54, 98, 103, 104, 106, 108; and in the vocative, V. 23, 106bis; that is, 19 times in Book V.
3. Name followed by the title ‚king'.
   (1). Of Darius, Book IV. 88; V. 30; VII. 224.
   (2). Of Xerxes. IV. 43.
4. Titel ‚king' followed by name of king.
   (1). Of Cambyses. III. 63, V. 25, 122.
   (2). Of Smerdis. III. 62.
   (3). Of Darius. III. 119, 128bis, 137, 138, 139, IV. 87, 88, 204, V. 17, 18bis, 24, 73, 105, 124, VI. 2, 3, 20, 24, 30, 40, 43, 70, 119bis, VII. 194, 224.
   (4). Of Xerxes. IV. 43, VII. 35, 107, 115, 117, 120, 150, 201, 238, VIII. 24, 35.
   (5). Of Artaxerxes. VII. 151.

5. Name of father preceded by word ‚son'.
   (1). Son of Cambyses. I. 124.
   (2). Son of Cyrus. III. 14, 34, 66.
   (3). Son of Hystaspis. III. 71.
   (4). Son of Darius. VII. 14.
6. Name of king followed by phrase ‚son of', followed by name of father.
   (1). Cyrus, the son of Cambyses. I. 46, 73, 207, III. 69, VII. 51.
   (2). Cambyses, the son of Cyrus. III. 1bis, 44, 61, 66, 139, IV. 165.
   (3). Smerdis, the son of Cyrus. III. 44, 61bis, 63ter, 64—69, 71 74ter, 75, 88.
   (4). Darius, the son of Hystaspis. I. 183, III. 70, 88bis, 140, IV. 91, VI. 98, VII. 1, and al. mul.
   (5). Xerxes, the son of Darius. I. 183, VI. 98, VII. 186.
   (6). Artaxerxes, the son of Xerxes. VI. 98, VII. 97, 106, 151.
7. The king is addressed, or spoken of, as ‚the Persian' simply.
   (1). Darius. IV. 118ter, 120bis, VI. 49, 94.
   (2). Xerxes. VII. 12, 22, 32, 148bis, 157, 163, 166, 168bis, 172, 177, 207, VIII. 108, 116, 141, IX. 1, 9, 25 et al.
8. Name followed by title ‚Persian'. So, ‚Darius the Persian'. II. 110, 158.
9. The phrases ‚king of Persia' or ‚king of the Persians' are used alone. III. 21bis, 37, 102, V. 36, VII. 106.
10. The name is followed by the title king of the Persians. So, Cambyses, king of the Persians. III. 21.
11. The king of Persia is called simply ‚the Mede'. VII. 172, VIII. 31, 34, 73, 144 et al.
12. The king of Persia is called ‚king of the Medes'.
    (1). Cyrus. I. 206.
    (2). Xerxes. VII. 136, VIII. 5, 114, IX. 7.
13. The king of Persia is called simply ‚the great king', I. 188, 192, V. 49.
14. The king is addressed simply as ‚lord', ‚despot', or ‚sir'. III. 34, 35, 62, V. 105, VII. 147.
15. In Book VII. 11, Xerxes is said to have given his genealogy as ‚Sprung from Darius, son of Hystaspis, son of Arsames, son of Ariaramnes, son of Teispes, son of Cyrus, son of Cambyses, son of Achaemenes'.

C. Thucydides.

1. Name alone. E. g., Cyrus, I. 13; Cambyses, I. 13, 14; Darius, I. 14, 16; Xerxes, I. 14; Darius (II), VIII. 58.
2. Title ‚king' alone. E. g., I. 18, 89, 93, 95, 109, 110, $128^{quat.}$; VIII. 18 nine times.

3. Name plus title ‚king‘. E. g., Darius the king. VIII. 37.
4. The title followed by the name. Of Darius (I), IV. 102, VI. 59bis; of Xerxes, I. 129; of Artaxerxes, I. 104; of Darius (II), VIII. 37bis.
5. The king of Persia is called ‚the Mede‘ simply. I. 69, 74.
6. The title plus the name are followed by the phrase ‚son of‘ and the name of the father. So, ‚king Artaxerxes, the son of Xerxes‘. I. 137, IV. 50, ‚king Darius, the son of Artaxerxes‘. VIII. 5.
7. We find the following combinations:
   (1). Cyrus and the Persian kingdom. I. 16.
   (2). Cyrus, the first king of the Persians, and Cambyses his son. I. 13.
   (3). Darius who after Cambyses was king of the Persians. I. 14.

D. Xenophon.

I. In the Cyropaedia.

1. Name alone. E. g., ‚Cyrus‘. Book I. 1bis, 2ter, 3 (twenty-four times), etc.
2. Title ‚king‘ alone. E. g., of Cyrus. VI. 1, 2, VII. 1, VIII. 1, 3, 5, 6 (five times), 8 (four times) et al.
3. The name plus the title ‚king‘. E. g., ‚Artaxerxes the king‘. VIII. 8.
4. The phrase ‚sovereign lord‘ is used of Cyrus. IV. 6.
5. Name of father is followed by name of son. E. g., ‚Cambyses the father of Cyrus‘. I. 4.
6. In I. 1, Cyrus is designated as ‚the Persian‘.
7. The phrase ‚king of the Persians‘ occurs in VII. 1 and VIII. 2bis.
8. The name plus the title ‚king of the Persians‘ occurs in I. 2, 5 (?).

II. In the Anabasis.

1. Name alone. Darius, I. 1bis, 7; Xerxes, 12; Artaxerxes. I. 1. four times, II. 1, 4.
2. The title ‚king‘ alone. I. 1, seven times; and frequently, especially in Book I.
3. The phrase ‚the reigning Artaxerxes‘ occurs in I. 1.
4. The phrase ‚the great king‘ is occasionally used. I. 2, 7bis, II. 3.
5. The phrase ‚the king of the Persians‘ is employed twice in III. 4.

III. In the Hellenica.

1. Name alone. E. g., Darius, II. 1ter. This is the common usage.
2. Title ‚king‘ alone. II. 1, III. 1, and often elsewhere.
3. The name followed by the title ‚king‘. E. g., ‚Artaxerxes the king‘ V. 1.
4. The appellation ‚the Persian‘ is used alone. V. 2

5. The title ,king of Persia', or ,king of the Persians' alone is used VI. 3°, 5°, VII. 1, 3.
6. The name plus the title ,king of the Persians' is used of Darius in I. 1.
7. The designation ,Artaxerxes who was the father of Darius' occurs in II. 1.

IV. In other works.

1. King alone. Oec. IV. 6.
2. ,The king of Persia' simply. Oec. IV. 4; Ag. I. 6.

E. Themistocles.

In his letter to Temenidas, Themistocles speaks of ,Darius the father of Xerxes'. See Epistolographi Graeci, R. Herscher, p. 762.

F. Aeschylus. Persae.

1. Name alone.
   (1). Cyrus. Lines 764, 769.
   (2). Smerdis (Mardos). 770.
   (3). Darius. 158, 162, 168, 200, 223, 246, 576, 623, 653, 663, 668, 709.
   (4). Xerxes. 158, 201, 301, 343, 358, 467, 552, 553, 554, 714, 730, 750, 778, 828, 907.
2. The title ,king' alone.
   (1). Basileus. 58, 153, 236, 902.
   (2). Despotes. 84, 665.
   (3). Anax. 6, 566.
   (4). Balen. 653.
3. Title ,king' with limiting adjective.
   (1). Great king. 24.
   (2). God like king. 635, 652.
   (3). Ancient lord. 653.
   (4). Sovereign lord 665.
4. Name with limiting adjective.
   Divine (Daimon) Darius. 623.
5. Name with title.
   (1). Anax Darius. 783.
   (2). Xerxes basileus. 5, 146.
6. Other phrases.
   (1). King of the land. 913.
   (2). Queen of this land. 175.
   (3). Venerable majesty of Persia. 625.
   (4). Lord of many-peopled Asia. 74.

(5). The god of the Persians. 159, 645, 707.

(6). The Illustrious divinity, god of the Persians, born in Susa. 645.

G. Polybius.

1. Name alone.

(1). Darius (I). IV. 43, V. 43.

(2). Xerxes. XXXVIII. 4.

(3). Darius (III). XII. 17—19, 22 (eight times in all, six of them in citations from Callisthenes). XXVIII. 3.

2. Title king alone. Of Artaxerxes II, Book XII. 25 f.

3. The title ‚king of the Persians' ist used of Artaxerxes II in Book I. 6.

4. The false Smerdis is called simply ‚the Magus'. V. 43.

H. Strabo.

1. Name alone. This is the common usage. See Meineke's edition of the Geographica.

(1). Cyrus. 507, 512, 517, 627, 687, 736, 252.

(2). Cambyses. 473, 736, 790, 805, 816, 820.

(3). Darius. 98, 100, 301, 303, 305, 635, 735.

(4). Xerxes. 10, 61, 591, 634, 636.

(5). Artaxerxes. 49, 656.

(6). Darius (III). 79, 676bis, 697, 766 (?).

2. Title ‚king' alone.

(1). Of the king of Parthia. 524.

(2). Of the king of Syria. 531.

3. The following descriptive phrases occur.

(1). Cyrus and the Persians. 524.

(2). Darius the First. 804.

(3). Darius Hystaspes. 638, 736, 738.

(4). Darius the father of Xerxes. 591.

(5). Darius who was against Alexander. 644.

(6). The kings ‚of the Persians from Cyrus to Xerxes'. 61.

I. Diodorus Siculus.

1. Name alone. This is the common usage.

(1). Cyrus. II. 4bis, 32ter, 33 six times, IX. 21, 24, 31bis, 33ter, 34, 35bis, 36.

(2). Cambyses. X. 14bis.

(3). Darius. II. 5 five times, 31bis, X. 19bis, XI. 2, 57, 74.

(4). Xerxes. II. 5 five times, 32, XI. 1 four times, 2bis, 3ter, 5ter, 6, 7, and often.

(5). Artaxerxes. XI. 69 four times, 71, 74, XII. 6, XIV. 19, 20[ter], 22, 27, 81, 99, 110, XV. 10, 90[bis], 91, 92[ter], 93.

(6). Sogdianus. XII. 71.

2. The title ‚king' alone, ordinarily with the article. XI. 6, 12, 19, 56, XIV. 20, 23, four times, 24[ter], 25, 26[bis], 27, 35[bis], 81, 110[bis], XV. 4, 10 eight times, 11[ter], 18, 29[bis], 41, 91[ter].

3. The title ‚king' followed by the name.

(1). King Xerxes. XI. 5, 69.

(2). King Artaxerxes. XIV. 22, 25, XV. 91.

4. Name followed by the title ‚king'.

(1). Darius the king. XI. 9, XIII. 104.

(2). Xerxes the king. XI. 1, 56, XII. 71.

(3). Artaxerxes the king. XII. 4, XV. 41, 50, 70.

5. Name of king followed by that of the father.

(1). Cyrus the son of Cambyses. IX. 22.

(2). Cyrus the son of Darius the king. XIII. 104.

6. Name of king followed by that of his son.

(1). Darius the father of Xerxes. I. 95. Comp. XI. 2, ‚the father Darius'.

7. The name followed by ‚the Persian'.

(1). Cyrus the Persian. II. 34, IX. 20, 31, 32, 35.

(2). Cambyses the Persian. X. 14.

8. The name followed by the title ‚king of the Persians'.

Note. This title is never used by Diodorus in dates, decrees, or letters but only for the introduction of a new section and subject.

(1). Cyrus king of the Persians. II. 44, IX. 31, X. 13.

(2). Cambyses king of the Persians. X. 15.

(3). Xerxes, id. XII. 1.

(4). Artaxerxes. id. XI. 71, 74, XII. 64. XV. 2, 38.

9. The title ‚king of Asia' is found. Thus ‚Darius king of Asia', XIII. 108, XIV. 35.

10. The kings of Persia are referred to as ‚kings of the Persians'. XV. 8, 31, 93.

11. The kings of Persia are referred to as ‚kings of the Medes and Persians. II. 48, XV. 2, 29.

J. Plutarch.

1. Name alone. For example:

(1). Darius. In Life of Themistocles.

(2). Xerxes, 13 times in Life of Them.

(3). Artaxerxes, 35 times in Life of Artaxerxes.

2. Title ,king' alone. Them. 36 times; Artax. 60 times.
3. The title ,king' plus the name. Of ,king Darius' once in Artax.
4. Other designations used are:
   (1). ,The Persian'. Them., once.
   (2). ,The Mede'. Them., twice.
   (3). ,The barbarian'. Them., twice.
   (4). ,The First'. Of Artaxerxes Longimanus. Artax., once.
   (5). ,The Persian king and his empire'. Artax., once.

K. Josephus.

1. Name alone.
   (1). Darius (the Mede). X. xi. 248, 249, 250, 251, 253, 257, 258, 262.
   (2). Cyrus. Antiq. X. 248, XI. 1, 3, 5 bis, 6, 8, 10, 20, 63, 78, 86, 88, 93, 104 bis, 113; contra Apion, I. 145, 150, 153, 154, 158.
   (3). Cambyses. Antiq. XI. 21, 26, 30, 31, 88, 97.
   (4). Darius (I). Antiq. XI. 32, 33, 63, 64, 67, 78, 86, 95, 97, 104, 107, 113, 120; con. Ap. I. 154.
   (5). Xerxes. Antiq. XI. 135, 179, 184.
   (6). Artaxerxes (I). Antiq. XI. 186, 209, 293, 296, 297, 300; con. Ap. I. 41.
   (7). Darius (III). Antiq. XI. 311, 313, 315 bis, 317, 318 bis, 321, 325.
2. Title ,king' alone.
   (1). Of Darius the Mede. Antiq. X. xi. 252, 254, 256, 259, 260.
   (2). Of Cyrus. id. 17, 102.
   (3). Of Cambyses. id. 23, 24.
   (4). Of Darius (I). id. 32, 59, 64, 105, 115, 117.
   (5). Of Xerxes. id. 122, 123, 131, 132, 136, 138, 163 bis, 164, 165, 166, 168.
   (6). Of Artaxerxes. id. 185, 191, 192, 201 bis, 203, 206, 207, 220, 224, and often.
   (7). Of Darius (III). id. 316.
3. Name followed by the title ,king'.
   (1). Cyrus the king. Antiq. XI. I. 1, 3, 99.
   (2). Cambyses the king. id. XI. II. 2.
   (3). Darius the king. id. 34.
   (4). Xerxes the king. id. 183.
   (5). Darius (III) the king. id. 311, 321.
4. Title ,king' followed by name.
   (1). King Darius (the Mede). Antiq. X. xi. 263.

(2). King Cyrus. id. 12.
(3). King Cambyses. id. 26.
(4). King Darius (I). id. 104, 116, 118.
(5). King Xerxes. id. 121, 159.

5. Name followed by name of father.
(1). Cambyses the son of Cyrus. id. 21.
(2). Darius the son of Hystaspis. id. 31.

6. Name plus the title ‚king of the Persians'.
(1). Cyrus, king of the Persians. Antiq. X. 232, 247, con. Ap. I. 132.
(2). Darius (king) of the Persians. id. 30.
(3). Xerxes, king of the Persians. con. Ap. 172.
(4). Artaxerxes, king of the Persians after Xerxes. con. Ap. 40.

7. Other titles and designations.
(1). Darius the king of the Medes. Used only of Darius the Mede. Antiq. X. XI. 2.
(2). Cyrus, king of Babylonia and Persia. Antiq. X. 232, 247. con. Ap. I. 132.
(3). Cyrus, the Persian. con. Ap. 159.
(4). Cambyses is addressed as ‚Lord'. Antiq. XI. 26.
(5). ‚Xerxes, king of kings' is used in the beginning of a letter. XI. 23.
(6). ‚The great king Artaxerxes' is found at the beginning of the decree against the Jews. XI. vi. 6.
(7). Cyrus, whom call Artaxerxes. XI. vi. 1.

L. Arrian's Expedition of Alexander.

1. Name alone.
(1). Xerxes. Book III. 16bis.
(2). *a.* Artaxerxes (III). II. 14.
b. Ochus. II. 14.
(3). Darius (III). 125 times in sections up to Book III. 23 inclusive, i. e., times in Book I, 60 times in Book II, and 58 times in Book III. 1—23.

2. ‚King' alone. I. 12, 23, 26 (?); II. 1bis, 2, 7bis, 13; III. 16, 22.
3. ‚Great king' alone. I. 12, II. 11.
4. ‚King' followed by adjective ‚great' alone. I. 24.
5. Name plus phrase ‚son of' followed by name of father. Arses, the son of Artaxerxes. II. 14.
6. ‚Cyrus, the First'. III. 18.

7. King designated as ‚the Persian‘ alone. I. 25, 29.
8. Phrase ‚king of the Persians‘ alone. III. 17.

M. Ancient Fragments.

Note. I have gathered these from Cory's Ancient Fragments, 2nd edition, and from Schoene's Eusebi Chronica. I shall denote the former by A. F. and the latter by E. C. Abyd. = Abydenus; A. P. = Alexander Polyhistor; Syn. = Syncellus; Man. = Manetho; Ber. = Berosus; C. P. = Canon of Ptolemy.

1. Name alone.
   (1). Cyrus. Ber. A. F., p. 41, 42bis; Abyd. id. 45; A. P. id. 63; Syn. id. 81bis; C. P. id. 84.
   (2). Cambyses. A. P., A. F. 63; Syn. id. 81, 147bis; C. P. id. 84; Man. id. 130.
   (3). Smerdius. Syn. A. F. 81.
   (4). Darius. (I). A. P., A. F. 63; Syn. id. 81.
   (5). Xerxes. A. P., A. F. 63; Syn. in Astron. Canon; C. P., A. F. 84; and Eusebius in the Canons of the kings of Egypt.
   (6). Artaxerxes. Man., according to Africanus and Eusebius. A. F. 131.
   (7). Xerxes (II). Man. According to Africanus; Eus. Canons of the Egyptian kings.
   (8). Sogdianus. Syn. Euc. Can.; Man. according to Afr. and Eus.
   (9). Ochus. Syn. Ast. Can.; C. P. Man. according to Afr. and Eus.
   (10). Arses. Man. according to Africanus. In the Ast. Can., Arses is called Sarus, and in C. P., Arostes.
   (11). Darius (III) Man. according to Afr. and Eus., and Eusebius in the Canons of the kings of Egypt.
2. Name followed by name of father.
   (1). Cyrus son of Cambyses. A. P., A. F. 63.
   (2). Cambyses son of Cyrus. Syn. A. F. 81.
   (3). Darius son of Hystaspis. Syn. A. F. 80; Man. A. F. 130; Eus. A. F. 147.
   (4). Xerxes son of Darius. Syn. Ecc. Can.
   (5). Xerxes son of Artaxerxes. Syn. Ecc. Can.
   (6). Darius son of Xerxes. Man. according to Afr. and Eus.
   (7). Ochus son of Artaxerxes. Syn. Ecc. Can.
   (8). Arses son of Ochus. Man. according to Eus.
3. Name plus nationality. So, Cyrus the Persian. Castorin Eus. Chron. A. F. 85.
4. Name plus some distinctive appellation.
   (1). Darius the First. C. P., A. F. 84.
   (2). Xerxes the Great. Man. according to Africanus.

(3). Artaxerxes, the son of Xerxes, Longimanus. Syn. Ecc. Can.
(4). Xerxes, the Second. Man. according to Eus.
(5). Artaxerxes I. Syn. Ast. Can.; C. P.
(6). *a.* Darius II. C. P.
b. Darius Nothus. Syn. Ecc. Can., Eus. Can. of the kings of Egypt.
c. Darius II, who is Nothus. Syn. Ast. Can.
(7). *a.* Artaxerxes II. Syn. Ast. Can.; C. P.
b. Artaxerxes Mnemon. Syn. Ecc. Can.
(8). Arses the brother of Ochus. Syn. Ecc. Can.

5. Unusual titles.
(1). Cyrus the first king of the Persians. Syn. A. F. 85.
(2). Darius the Third the (son) of Arsames. Syn. Ecc. Can.
(3). Darius III who also is Arsames. A. F. 83.

N. In Greek Letters.

Note. The reference are to the pages of the Epistolographoi Hellenikoi by Rudolf Herdher, Paris, 1873.

1. Name alone.
(1). Cyrus *a.* In Isocrates' letter to Philip. 321.
b. In Plato's letter to Dionysius. 493.
(2). Darius. In letter of Hippocrates 291.
(3). Xerxes. *a.* In Isocrates' letter to Philip. 321.
b. In letter of Socrates. 632.
c. In letter of Pausanias. 407.
(4). Ochus. In letter of Alexander to Darius. 98.
(5). Arses. id. Darius (III).
(6). Darius (III). id.

2. Title ‚king' alone.
(1). In letter of Socrates. 632.
(2). In letters of Themistocles. 742, 755, 759, 761, 762.

3. *a.* King Darius. In address of letter from Darius to Heraclitus, and of the one in reply. 280.
b. King Xerxes. In address of letter from Xerxes to Pausanias. 407.

4. The title ‚king of the Persians' occurs in letter of Hippocrates to Demetrius. 290.

5. The title ‚king of Asia' occurs in letter of Alexander to Darius. 98.

6. The title ‚lord of all Asia'. id. 98.

7. The king of Persia is called ‚the great king' in letter of Themistocles to Aristides. 752.

8. ‚The great king Artaxerxes‘ occurs in the headings of two letters; or decrees, of Artaxerxes. 175.
9. ‚Darius the father of Xerxes‘ occurs in letter of Themistocles to Temenidas. 762.
10. ‚King Darius, the son of Hystaspis‘ occurs in letter of Darius to Heraclitus. 280.
11. ‚Darius the king whose father was Hystaspis‘. id.
12. ‚The great king of kings, Artaxerxes‘. In address of letter from Artaxerxes to Paetus. 289. Also, in superscriptions of two letters of Artaxerxes on page 290.
13. ‚The king of kings, my great lord Artaxerxes‘. In letter to Artaxerxes from Hystanes, prefect of the Hellespont. 390.
14. ‚The Persian‘ occurs in letter from Socrates to Philip. 632.

O. In the Greek Apocrypha.
1. In the additions to Esther.
 (1) Artaxerxes the Great. XI. 2.
 (2). The great king Artaxerxes. XIII. 1, XVI. 1.
2. In I Maccabees.
 (1). Darius, king of Persia and Media. I. 1.
 (2). Of later kings.
  a. Antiochus the great king of Asia. VIII. 6.
  b. King Demetrius. X, 25, XI. 30, 32, XIII. 36.
  c. King Antiochus. XV. 2.
  d. Arsaces, king of Persia and Media. XIV. 2.
3. In II Maccabees.
 (1). Seleucus king of Asia. III. 3.
 (2). King Antiochus. XI. 22.
 (3). Antiochus, king and governor. IX. 19.
4. In III Esdras.
 (1). King Cyrus. VI. 17.
 (2). Cyrus the king. VI. 17.
 (3). Cyrus, Darius, and Artaxerxes, kings of Persia, VII. 4.

Titles of the Persian Kings in Hebrew.

1. In Haggai.
 (1). Name alone. II. 10.
 (2). Name followed by title ‚king‘. I. 1, 15.
2. In Zechariah.
 (1). Name alone. I. 1, 7.
 (2). Name followed by title ‚king‘. VII. 1.

3. In Isaiah, XLIV. 28, Cyrus alone. So, also, XLV. 1.
4. In Daniel.
   (1). Name alone. Of Darius the Mede, VI. 2.
   (2). Title ‚king‘ alone. Of Darius the Mede, VI. 13, 15.
   (3). Name followed by the title ‚king‘.
      a. Cyrus the king. I. 21.
      b. Darius the king, used of Darius the Mede, VI. 7, 26.
   (4). The title ‚king‘ followed by the name. So of king Darius the Mede, VI. 10.
   (5). The name is followed by the nationality of the king.
      a. Cyrus the Persian. VI. 29.
      b. Darius the Mede. V. 31; XI. 1.
   (6). The name followed by the title ‚king of Persia‘. So, Cyrus, king of Persia. X. 1.
5. In Esther.
   (1). Name alone. Xerxes. I. 1; III. 6; X. 30.
   (2). Title ‚king‘ alone.
      a. As subject. I. 5, 8^{0}, 12, 13, 19, 21; II. 3, 17, 18; III. 2, 10, 11, 15; IV. 11; V. 2, 3, 4, 5bis, 6, 8, 11; VI. 3, 4, 5, 6ter, 7, 8bis, 9bis, 10, 11; VII. 1, 2^{0}, 7, 8bis, 9; VIII. 2, 4, 11; IX. 12, 14; X. 2.
      b. After prepositions and the noun in the construct state, frequently equivalent to the adjective ‚royal‘. I. 5, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 16bis, 18, 20, 21, 22; II. 2bis, 3, 4bis, 8bis, 9, 13, 14ter, 15bis, 18, 19, 21bis, 22, 23; III. 2, 3bis, 8bis, 9, 10, 12bis, 13, 15; IV. 2, 3, 5, 6, 7, 8, $11^{quat.}$, 13, 16; V. 1bis, 4, 8bis, 9, 11, 12bis, 13, 14bis; VI. 1bis, 2, 3, 4bis, 5, 7, 9, 10, 12, 14; VII. 3bis, 4, 6, 7, 8, 9bis, 10; VIII. 1, 3, 4, 5bis, $8^{quat.}$, 9, 10, 14, 15, 17; IX. 1, 3, 4, 11, 12, 13, 16, 25.
   (3). The title ‚king‘ followed by the name. I. 2, 9, 10^{0}, 15, 16, 17, 19; II. 1, 12, 16; III. 7. (date), 8, 12, (decree); VI. 2; VII. 5; VIII. 1, 7, 10, 12; IX. 2, 20; X. 1, 3.
6. In II Chronicles XXXVI. 22, 23, we have the phrase (Cyrus, king of Persia) three times, just as in the parallel in Ezra I. 1, 2.
7. In Ezra are found:
   (1). Name alone.
      a. Xerxes. IV. 6.
      b. Artaxerxes. IV. 7.
   (2). Title ‚king‘ alone.
      a. As subject. VIII. 25.
      b. As genitive. VII. 8 (date), 27bis, VIII. 22bis, 25, 36bis.

(3). The name followed by the title. ‚Artaxerxes the king'. VII. 7; VIII. 1.
(4). The title ‚king' followed by the name.
a. The king Cyrus. I. 7.
b. The king Artaxerxes. VII. 11.
(5). The general title ‚kings of Persia'. IX. 9.
(6). The name followed by the title ‚king of Persia'.
a. Cyrus, king of Persia. I^{bis}, 2, 8; III. 7.
b. Darius, king of Persia. IV. 5.
c. Artaxerxes, king of Persia. IV. 7, VII. 1.
(7). The combination ‚the king Cyrus king of Persia' is employed in IV. 5.
(8). The title ‚king of Assur' is employed in VI. 22.

8. In Nehemiah.
(1). Title ‚king' alone.
a. As subject. II. 2, 4, 6, 8, 9.
b. As genitive. I. 11; II. 1, 3, 5bis, 6, 7bis, 8, 9, 18, 20; V. 4; VI. 7; XI. 23; XIII. 6.
c. As vocative. II. 3.
(2). Name followed by title ‚king'. ‚Artaxerxes the king'. II. 1; V. 14.
(3). Name followed by the title ‚king of Babylon'. ‚Artaxerxes, king of Babylon'. XIII. 6.

Titles of the Persian Kings in Persian.

1. The name alone.
(1). Cyrus. Beh. 10.
(2). Cambyses. Beh. 10 times, 11bis, 12bis.
(3). Smerdis. Beh. 10$^{quat.}$, 13, 41, 45, 68.
(4). Gaumata. Beh. 11, 52.
(5). Darius. Persep. d § 1bis; Elwend 1; Suez a.
(6). Xerxes. Persep. a, b, e, d; Elwend; Wan.
(7). Artaxerxes (the Third). Persep. § 1.

2. The title king alone.
(1). In the phrase ‚to be king'.
a. Of Darius Beh. §§ 5, 6, 10bis, 12, 13, 15, 16bis, 52, 52; Small Beh. 4 b, h; Persep. d, I^{bis}; NRa. I^{bis}, 4bis; Elwend 1; Suez e.
b. Of Xerxes. Persep. a. I^{bis}, b, e, d; Elwend; Wan.
c. Of Artaxerxes (the Third). Persep. 1.
(2). In the vocative. Beh. 55, 64, 69.

3. The name followed by the title king.

   (1). Of Darius. At the beginning of every one of the 76 sections of the Behistun inscription, except the first. Also a second time in § 45. Also, in Persep. c, d 2bis, 3. 1; NRa 3, 5, b 2; Susa a; Suez c § 2; and on seal of Darius and of Xerxes. Persep. Ins.

   (2). Of Xerxes. Persep. a §§ 3, 4; Susa.

   (3). Of Artaxerxes (the First). Vases b, c.

   (4). Of Artaxerxes (the Second). Susa d.

   (5). Of Artaxerxes (the Tird). Persep. §§ 3, 4.

4. Name followed by the title ,the great king'.

   (1). Of Darius. Susa c (?).

   (2). Of Xerxes. Persep. b 3, c 3, d 3; Vase a.

   (3). Of Artaxerxes. Vase a.

5. Name followed by name of father.

   (1). Cambyses son of Cyrus. Beh. 10.

   (2). Smerdis son of Cyrus. Beh. 13, 40, 52bis; Sm. Beh. 4 b, h.

6. Name followed by names of father and brother. So ,Smerdis son of Cyrus, brother of Cambyses' Beh. 11.

7. Lists of Titles in Display Inscriptions.

   (1). Of Darius.

      a. Darius, the great king, the son of Hystaspis, the Achaemenid. Persep. b; Weight Ins. a.

      b. Darius, the great king, the king of kings, king of lands, the son of Hystaspis the Achaemenid. Persep. a.

      c. Same as b, except that the word ,many' is added before lands. Persep. e.

      d. Same as b, except that after ,lands', there is added the clause ,king of this earth'. Weight Ins. b.

      e. Same as d, except that it adds ,great' before earth. Suez b.

      f. Darius, the great king, the king of kings, the king of Persia, the king of lands, the son of Hystaspis, the grandson of Arsames, the Achaemenid. Beh. § 1, SMALLER Beh. 1.

      g. Darius, the great king, the king of kings, the king of the lands of many nations, the king of this great earth far and wide, the son of Hystaspis, the Achaemenid, a Persian, the son of a Persian, an Aryan, of the Aryan race. NRa.

      h. Darius, the great king, the king of kings, king of the lands of many tribes (,kinds of people'), king of this great earth far and wide, the son of Hystaspis, the Achaemenid, ELWEND § 2.

i. Same as h, except that it has ‚all‘ instead of ‚many‘ before ‚tribes‘. Suez. c.

(2). Of Xerxes.

a. Xerxes, the great king, the king of kings, the son of Darius the king, the Achaemenid. Persep. e.

b. Xerxes, the great king, the king of kings, the king of the lands of many tribes, the king of this great earth far and wide, the son of King Darius the Achaemenid. Persep. a, b, c, d; Elwend; Wan.

(3). Of Artaxerxes II.

a. Artaxerxes, the great king, the king of kings, the king, the son of Darius the king. Susa b.

b. Artaxerxes, the great king, the king of kings, king of lands, the king of this earth. Susa c.

c. Artaxerxes, the great king, the king of kings, the king of lands, the king of this earth, son of king Darius, Darius being son of king Artaxerxes, Artaxerxes being son of king Xerxes, Xerxes son of king Darius, Darius son of Hystaspis, the Achaemenid. Susa a, and Hamadan.

(4). Of Artaxerxes III.

a. Artaxerxes, the great king, the king of kings, the king of lands, the king of this earth, am I; the son of Artaxerxes, the king, Artaxerxes was the son of Darius the king; Darius was the son of Artaxerxes the king, Artaxerxes was the son of Xerxes the king, Xerxes was the son of Darius the king; Darius was the son of one of the name Hystaspis; Hystaspis was the son of one of the name Arsames, the Achaemenid. Persepolis. Insc.

Titles of the Persian Kings in Susian.

1. Name alone.

(1). Cyrus. Beh. 13, 40, 52bis, 68; Sm. Beh. b, h.

(2). Darius. NRa, Elwend, Suez c; Art. II; Susa a, Hamadan; Art. III, Persep.

(3). Xerxes. Persep. a, c, d; Elwend; Wan; Art. II, Susa a; Hamadan, Art. III, Persep.

(4). Artaxerxes I. Art. II, Susa a, Hamadan; Art. III, Persep.

(5). Artaxerxes II. Art. III. Persep.

2. Name followed by title ‚king‘.

(1). Darius the king. Beh. Ins. §§ 2—70; twice in Beh. § 45; Sm. Beh. §§ 2—4; Persep. f. §§ 2, 3; NRa, §§ 3, 4, 5; NRc, NRd;

Suez c; Seal; Insc.; Xerx. Persep. a, b, c, d, e; Susa; Wan; Art. II. Susa a; Hamadan; Art. III. Persep.

(2). Xerxes the King. Persep. a §§ 3, 4; b § 3; c § 3; d Se; Susa; Wan § 3. X Susa a Hamadan, Art. III. Persep.

(3). Artaxerxes the king. (I). Art. II. Susa a; Hamadan. Art. III. Persep.; Vases b and c.

(4). Darius (II) the king. Art. II. Susa a; Hamadan. Art. III. Persep.

(5). Artaxerxes the King (II). Art. III. Persep.

3. Title ‚king' alone.

(1). Use of ‚king' in general. Beh. § 69.

(2). In phrases such as ‚to be king'.

a. Of Darius NRa I. 4; Susa Elwend § 1, Suez c.

b. Of Xerxes, Persep. a, b, c, d, Elwend; Wan.

c. Artaxerxes (III). Persep. § 1.

4. Name followed by title ‚king', followed by adjective ‚great'. Only in combinations (see below), and by

(1). Xerxes, in Persep. c and d; and in Vases a, b, c.

(2). Artaxerxes (I). Vase a.

Lists of Titles of the Persian Kings in Susian.

1. Titles on inscriptions not found in Persian, or Babylonian.

(1). Darius, ..., the king of this (wide) earth.... Darius the king. Fragment, called Susa d.

(2). Darius, the great king, the king of kings, the king of lands, the king of this wide earth, the son of Hystaspis, the Achaemenian. Persep. f.

2. Titles which differ in some particulars from the other recensions.

(1). I am Darius the king, the son of Hystaspis, the Achaemenian, the king of kings. I am king of Persia. Smaller Behistun, § 1.

(2). Darius, the great king, the king of kings, the king of lands of all tribes, son of Hystaspis, the Achaemenian. Persep. a.

3. Titles which are correct translations of the Persian. These are Behistun § 2; Persep. c; NRa § 2; Susa c; Elwend; Suez b, e; Weight Inscriptions a and b.

Zu einigen Stellen des arabischen Textes der histoire nestorienne (chronique de Séert).

Von

B. Vandenhoff.

Von der arabischen Geschichte, die nach dem Bekenntnis ihres Verfassers histoire nestorienne genannt wird, oder, weil die einzige Handschrift derselben in der Bibliothek des katholischen Erzbischofs von Séert, ihres Herausgebers Addai Scher, vorhanden ist, chronique de Séert heißt, sind bis jetzt erschienen: der erste Teil in zwei Hälften als fasc. 3 des IV. Bandes der Patrologia orientalis und als fasc. 2 des V. Bandes; von dem zweiten Teile die erste Hälfte als fasc. 2 des VII. Bandes.[1] Zu dem Texte derselben möchte ich hier noch Folgendes bemerken:

1. Das XXXV. Kapitel des zweiten Teiles[2] ist die histoire de Baboukabr(?). Die Lesart ist ganz unsicher. Man könnte versucht sein, ابوليد = Hippolytus zu lesen. Das würde etwa den arabischen Schriftzügen entsprechen und würde einen Namen ergeben, der im Orient weithin bekannt war. Waren doch die Schriften Hippolyts von Rom dort einst weit verbreitet.[3] Jedoch das in diesem Kapitel Erzählte paßt nicht auf Hippolytus, besonders ist von einem Abfall Hippolyts zum Ebionitismus nichts bekannt; er war vielmehr ein heftiger Gegner dieser Häresie.[4] Wohl aber paßt die Erzählung mit einer kleinen Änderung auf den Samaritaner Symmachus, dessen Name syrisch ܣܘܡܡܟܘܣ, arabisch سوماكوس geschrieben, Schriftzüge aufweist, die nicht allzuweit von dem Worte verschieden sind, das A. Scher nicht sicher lesen konnte. Es müßte also heißen: ‚Dieser (Symmachus) übersetzte das A. T. aus dem Hebräischen ins Griechische (nicht ins Syrische). Darauf

[1] Vgl. meine Besprechung, die in der theologischen Revue im Laufe dieses Jahres erscheinen wird.

[2] Patr. or. t. VII, fasc. 2, p. 191 [99].

[3] Vgl. A. Baumstark, Die chr. Literaturen des Orients, Bd. I (Sammlung Göschen Nr. 527), S. 63, 117 und Bd. II (Sammlung Göschen Nr. 528), S. 104 (ein georgischer Kommentar zum hohen Liede). — Bardenhewer, Patrologie,[3] Freiburg 1910, S. 323—325. — Desselben Gesch. der altkirchl. Literatur, Bd. II, Freiburg 1903, S. 529 ff. und 541 ff.

[4] Kraus, KG. (= Kirchengeschichte),[4] Trier 1896, § 26, 1 b.

änderte er sich (d. h. seinen Glauben) und neigte sich zu der Lehre des Ebion, der vorgab, daß die Menschheit Christi seiner Gottheit entblößt (leer) war und daß er zum Geschlechte des Lügners und Fälschers, des Apostels Paulus, gehörte‘. Von einer Übersetzung ins Syrische könnte vielleicht deshalb hier die Rede sein, weil der Verfasser die Übersetzung des Symmachus in der syrischen Übersetzung der Schrift des Epiphanius: De ponderibus et mensuris c. 16 erwähnt fand.[1] Eher ist السرياني nur eine falsche Leseart für اليوناني. Der Übertritt des Symmachus zu den Ebioniten ist bekannt.[2] Der Syrer Ebedjesu (gest. 1318) erwähnt von ihm ein Buch de distinctione praeceptorum.[3] Ob der Name Ebioniten von einem Stifter namens ‚Ebion‘ abzuleiten ist, wird bekanntlich von den meisten bezweifelt. Der Name ist wohl eher von dem hebräischen Worte *ebion* ‚arm‘ abzuleiten. Die Existenz eines Häretikers ‚Ebion‘ ist nicht wahrscheinlich. Unsere arabische Geschichte kann ebensowenig wie der syrische liber scholiorum des Theodor bar Ḳonî, der um 893 lebte, als Beweis dafür in Betracht kommen.[4] Diese Stelle, auf die hier p. 191 (99)[2] verwiesen wird, fehlt bei Pognon, Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir, 2. partie (Paris 1899), p. 169 (p. 116 des syrischen Textes, der hier eine Lücke hat). Der Herausgeber Scher will mit ms. wahrscheinlich auf eine der beiden jedenfalls von Pognon nicht benutzten (s. Inscriptions, p. 105) Handschriften des Scholion hinweisen, die in der erzbischöflichen Bibliothek zu Séert vorhanden sind.[5] Die Stelle steht jetzt in der Ausgabe des liber schol. von A. Scher, pars II, Paris 1912 (= Corpus script. christ. orient.: Scr. Syri t. 66) p. 301. l. 9—16. Sie spricht von Ebion und seiner Lehre, meldet aber nichts über seine Herkunft und sein Leben. Wenn es endlich in der histoire nestorienne a. a. O. als Lehre der Ebioniten bezeichnet wird, daß Christus ‚zum Geschlechte eines Mannes namens Paulus gehörte, des Apostels, des (bekannten) Fälschers und Lügners.‘ so ist ja auch schon aus Eusebius KG. 3, 25, 4 bekannt,[6] daß diese Sekte gern gegen die Person des Apostels Paulus polemisierte.

---

[1] P. de Lagarde, Symmicta II, Göttingen 1880, p. 169 und die syrische Übersetzung in desselben: Veteris Testamenti ab Origine recensiti fragmenta quinque . . . (Göttingen 1880).

[2] Eusebius KG, VI, 17. Ausgabe von E. Schwarz (Die griech. chr. Schriftsteller). Bd. II, Leipzig 1903, S. 555 f.

[3] Siehe über ihn auch Bardenhewer, Patrol.[3] S. 65, Kaulen-Hoberg, Einleitung in die hl. Schrift[5], I. Teil, § 112, S. 141 f., A. Harnack, Die altkirchliche Literatur bis Eusebius. Bd. I, Leipzig 1893, S. 209 ff.

[4] Vgl. F. X. Kraus, KG.[4] (Trier 1896), § 18, 2 a (S. 60). F. X. Funk, Lehrb. der KG.[5] (Paderborn 1907), § 28 (S. 69 f.).

[5] Siehe Nr. 23 und 24 des Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque de Séert par A. Scher, Mosseul 1905, p. 17.

[6] Ausgabe von E. Schwarz, Bd. 2, S. 256 f.

2. S. 169 (77) im 29. Kapitel heißt es mit Bezug auf den Tod des Katholikos Mar Aba: C'était un des jours de Pirozdedjan, pendant lesquels d'après les mages il ne mourait que des hommes bons et vertueux, und S. 196 (104) im 37. Kapitel lesen wir über die Thronbesteigung des persischen Königs Hormizdâd, des Sohnes des Chosrau Anoširwân: Il fut couronné après la mort de son père, dans les jours appelés Pirozdedjan, dans un pyrée a Goundišabor. An beiden Stellen ist zu lesen Farvardigan (syrisch: Perwardigâne). Es ist der Name eines Festes der Perser, d. h. der Magier oder Anhänger Zoroasters, der heutigen Parsen, das in den Schriften der Christen jenes Landes häufig erwähnt wird. So heißt es z. B. in der Geschichte des persischen Märtyrers Gregor: ,Im 30. Jahre des Ḳawâd im Monat Adar (März), als gekommen war das Fest, das die Magier dem Satan feiern, das sie Perwardigâne nennen, ehe der Tag kam, an dem Pirnag^{e}wešnasp (nachmals Gregor genannt) jenes Fest dem Satan zu feiern vorhatte, in jener Nacht kam über ihn eine göttliche Erscheinung.'[1] G. Hoffmann übersetzt: ,Das Fest, das sie selber die Frordigantage nennen.' Seine Wiedergabe des Wortes schließt sich ziemlich genau an die des Griechen Menander an (um 600).[2] Dort heißt es nämlich ,*Φουρδίγαν*, was auf Griechisch *νεκυία* ist'. Als Totenfest, dessen Feier den Geistern der Abgestorbenen galt, ist es den Griechen besonders aufgefallen. Im Mittelpersischen heißt es: ,Fravartīkān'.[3] Es ist das Fest der Schutzgeister, die im Mittelpersischen *fravartîn*, im Neupersischen *fravardîn* heißen. Als arische Grundform wird *pra-u̯artai* mit der Basis *u̯ar* angesetzt, ein Nomen, dessen eigentliche Bedeutung zweifelhaft ist.[4] Im Jung-Awestischen und Gathisch-Awestischen ist daraus ,Fravašay' geworden. Es ist, wie Bartholomae[5] ausführt, ,Bezeichnung für das dem Gläubigen (dem Anhänger Zoroasters) eigene Unsterbliche, das Element, das schon vor seiner Geburt vorhanden war und ihn überdauert. Solang der Gläubige lebt, wacht seine Fravašay — denn sie werden als weibliche Wesen aufgefaßt — als Schutzgeist über ihn. Die Gesamtheit der Fravašay der Gläubigen aber spielt eine ähnliche Rolle, wie die indischen *pitaraḥ*,[6] die römischen Manes; aber im übrigen sind die Fravašay der lebenden Gläubigen stärker als die der gestorbenen;[7] ferner

[1] Histoire de Mar Jabalaha etc.[2] ed. P. Bedjan. Paris-Leipzig 1895, p. 351, Z. 4 ff. — G. Hoffmann, Auszüge aus den Akten persischer Märtyrer (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. VII, n. 3), Leipzig 1880, S. 79.

[2] Menandri proctectoris fragmenta, c. 15, Historici Graeci minores ed. L. Dindorf, vol. II, Lipsiae 1871, p. 37, l. 5 ss.

[3] Chr. Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, Straßburg 1905, Sp. 995.

[4] Ebendaselbst. [5] A. a. O., Sp. 992.

[6] ,Väter', s. E. Hardy. Indische Religionsgeschichte (Sammlung Göschen Nr. 88, Leipzig 1898), S. 25 ff.

[7] Yt. (= Yašt, Teil des Avesta) 13. 17.

,die Schaffung der Fravašay' (bei West; prototypes, primary ideas of the good creations) ist nach dem Bundehesh I, 8, 34, 1 zu Beginn des ersten Milleniums erfolgt, nach 2, 10 ff. entscheiden sie sich, gegen die Welt der Drug (böse, meist weibliche Dämonen) zu kämpfen. Über ihre insbesondere kriegerische Tätigkeit gibt das ihnen gewidmete Yt. 13[1] Auskunft. Ihre Zahl wird Yt. 13, 59 ff. auf 99999 angegeben, weniger bestimmt Yt. 13, 64. 66. Alljährlich während der fünf letzten Tage der sechsten (letzten) Jahreszeit und der sich anschließenden fünf Schalttage kommen die Manen, ihre frühere Heimat zu besuchen (Yt. 13, 49), und werden dann besonders gefeiert.[2] Man pflegt, wie Alberuni berichtet, Speisen an den Begräbnisplätzen der Toten (den Türmen des Schweigens) zu setzen und Getränke auf die Dächer der Häuser; die Toten saugen die Kraft beider ein und ergötzen sich an dem Räucherwerk, das in den Häusern angezündet wird. Die Seelen der Reinen besuchen auch die Ihrigen an diesen Tagen und beschäftigen sich mit ihren Angelegenheiten, ohne selbst sichtbar zu werden.[3] Das Fest hieß übrigens nach dem Namen der Gottheit der sechsten Jahreszeit auch *hamspathmaedaya*, und der letzte Tag (der 75. der Jahreszeit) war der Haupttag. Seine ursprüngliche bürgerliche Bedeutung ist nicht deutlich. Nach West[4] wäre es ,originally intended to celebrate the vernal equinox'. In älterer Zeit Fest der Fravašay (s. Yt. 13, 49), ist es später dem Andenken an die Schöpfung der Menschen geweiht.'[5] Am Schlusse einer jeden der sechs Jahreszeiten, Gahanbar genannt, waren ja einige Tage der Erinnerung an die Schöpfung verschiedener Teile der Welt gewidmet; sie führten denselben Namen Gahanbâr. Das sechste, die fünf letzten Tage der sechsten Jahreszeit, bildete somit den zweiten Teil des Farvardigânfestes; diese fünf Tage wurden außerdem noch Gathas genannt.[6] Im Gegensatz zu Yt. 13, 49 gaben spätere dem Farvardigânfest nur eine Dauer von fünf Tagen, und es entstand ein Streit, ob es in die fünf letzten Tage des Monates Aban oder mit den fünf Schalttagen (Epagomenen-Gâthâs) zusammenfalle.[7]

[1] Übersetzt bei Fr. Spiegel, Avesta, Leipzig 1863, Bd. 3, S. 111—114. Der Text in der Ausgabe des Avesta von K. Geldner, II. Teil (Stuttgart 1895), S. 167—205.

[2] Bartholomae a. a. O., Sp. 994.

[3] Die Chronologie orientalischer Völker von Alberuni, herausgegeben von E. Sachau, Leipzig 1878, p. ٢٢٤, Z. ١٠—١٣. Biruni, the chronology of ancient nations. Transl. by E. Sachau, London 1879, p. 210.

[4] Sacred books of the East 37, 475.

[5] Bartholomae, a. a. O., Sp. 1775.

[6] Siehe Spiegel, a. a. O., S. XLIV und 195; Ginzel, Handbuch der Chronologie, Bd. I, Leipzig 1906, S. 288 spricht irrtümlicherweise von den 10 letzten Jahrestagen als den Gâthâs.

[7] Alberuni, Chronologie, p. ٢٢٤, Z. 14 Biruni, Chronology, p. 210, vgl. A. Roth, ZDMG 34, 712.

Von der Lage dieser Schalttage muß man auch ausgehen, wenn man die Angaben über das Zusammentreffen gewisser Tage mit dem Farvardigânfeste zur Bestimmung des genauen Tagesdatums benutzen will. Zur Zeit des Königs Chosroes I. Anoširwân (531—579) hatten die fünf Tage ihren Sitz am Ende des Abân, des 8. Monats des persischen Jahres.[1] Sie bildeten das Ende des ‚kirchlichen' Jahres, wie Nöldeke[2] sich ausdrückt. Der Anfang desselben ‚in der Nähe des Frühlingsäquinoktiums' wurde durch die alle 120 Jahre stattfindende Einschaltung eines Monats ‚immer wieder hergestellt'. ‚Das gemeine bürgerliche Jahr' dagegen, das bei der Angabe der Regierungsjahre der sasanidischen Könige als Zeitmaß diente, wurde ‚nur so weit von der Schaltung getroffen, als sich dabei seine Epagomenen um einen Monat verschoben'; ‚sonst aber blieb es immer ohne Schaltung, so daß erst nach 1440 Jahren die Jahresanfänge wieder zusammengetroffen wären'.[3] So beginnt das 1. Jahr des Ḳawâd am 22. Juli 488; das 30. aber, weil der Jahresanfang sich alle vier Jahre um einen Tag verschiebt, am 17. Juli 517.[4] Die oben angeführte Stelle aus dem Leben des Märtyrers Gregor spricht also vom Adar (März) 518. Da ‚die Monatsanfänge bei beiden Rechnungen' (der des bürgerlichen und des ‚kirchlichen' Jahres) ‚immer zusammenfielen',[5] so war, wenn die fünf Schalttage schon wie zur Zeit Chosroes I. am Ende des Abân hinzugefügt wurden, 4×30 Tage vor dem Neujahr, am 17. März 518 = 1. Adar (persischen Kalenders) der Anfang des religiösen Festjahres der Perser. Wenn aber die 5 Schalttage noch am Ende des Mihr hinzugesetzt wurden und dieser Monat zuletzt als Schaltmonat gedient hatte, so war 5×30 Tage vor dem 15. Juli, am 15. Februar = 1. Abân der Beginn des Festjahres. Im ersteren Falle begann das Farvardigânfest am 26. Abân = 7. März, im anderen Falle am 26. Mihr = 5. Februar, wenn man eine zehntägige Dauer des Festes annimmt. Der genaue Zeitpunkt des Ereignisses war also entweder die Nacht vom 6. auf den 7. März oder die vom 4. auf 5. Februar. Letzteres ist darum weniger wahrscheinlich, weil dann die Schalttage mehr als einen vollen Monat vor dem Frühlingsäquinoktium (21. März) gelegen hätten. Auch begann der syrische Monat Adar kaum vor Ende Februar, wenn man nach dem Neumond (auf dem Meridian von Babylon am 26. Februar etwa 8 Uhr 29 Minuten morgens) den Monatsanfang berechnen wollte, weil die syrischen Christen jener Zeit durchweg nach seleuzidischen Mondjahren rechneten.[6]

---

[1] Abulḥasan Ḳušjâr bei Ginzel, Chronologie, B. I, S. 291. [2] Tabari, S. 406.

[3] Ebendas. nach der Hypothese A. v. Gutschmidts, s. Ginzel, a. a. O., S. 295 f.

[4] Nöldeke, Tabari, Anhang A und B, S. 435 f.

[5] Nöldeke, a. a. O., S. 406. [6] Nöldeke, a. a. O., S. 408[1].

Von den beiden Ereignissen aus der ‚nestorianischen Geschichte', die oben angeführt wurden, fiel das erste, der Tod des Katholikos Mar Aba, auch nach anderen Berichten in den Anfang März (oder Ende Februar). Er starb nämlich nach Amr[1] in der Nacht des Freitags der zweiten Woche der Fasten des Herrn im 21. Jahre des Anoširwân 863 der Griechen = 552 Chr. Denselben Tag gibt auch seine Vita als Todestag an.[2] Da in diesem Schaltjahre Ostern auf den 31. März fiel (Amr p. 80), so war der 1. März der Freitag der zweiten Fastenwoche. Da die Syrer wohl wie die alten Babylonier den Tag mit Sonnenuntergang (oder wenigstens mit Mitternacht) anfingen,[3] so wäre die Nacht vom 29. Februar zum 1. März gemeint. Daher kommt es wohl, wenn Labourt den 29. Februar als Todestag berechnet.[4] In diesem Jahre fiel der 1. Ferverdin, der Anfang des bürgerlichen (oder königlichen) Jahres, auf den 6. Juli. Dann traf der Anfang des (persischen) Monats Adar 4×30 Tage früher auf den 8. März; der Anfang des Farvardigânfestes zehn Tage früher auf den 27. Februar. Der Todestag Mar Abas lag also noch innerhalb der Festtage. Die ‚nestorianische Geschichte' erweist sich als gut unterrichtet, wenn sie auf die Lehre der Magier, daß nur gute Menschen an diesen Tagen zu sterben pflegten, Bezug nimmt. Der Tod des Mar Aba machte auch sicher bei den Magiern großen Eindruck.

Bei dem anderen Ereignis, der Thronbesteigung des Königs Hormizd IV., paßt die Angabe eines der Festtage als des Tages seiner Krönung insofern, als nach sonstiger Überlieferung sein Vater Chosrau I. Anoširwân bis zum Februar 579 lebte und regierte.[5] Dann konnte also die Krönung seines Nachfolgers schon Ende Februar oder Anfang März stattfinden. Das Neujahrsfest war in diesem Jahre am 30. Juni.[6] Dann war der 1. Adar (des persischen Kalenders) 4×30 Tage früher, am 2. März; das Farvardigânfest fiel also in die Zeit vom 20. Februar bis zum 1. März. Nicht zu verwechseln ist dieses zehntägige Fest, das an allen drei Stellen erwähnt wird, mit dem Farvardagânfest, das nach Alberuni u. a. am 19. Farvardin gefeiert wurde und heutzutage noch bei den Parsen gefeiert wird. Ebensowenig ist der Monat Farvardin gemeint. Von ersterem sagt Alberuni (lebte 973—1048) in seiner Chronologie:[7] ‚Und der 19. Tag und d. i. der Farvardintag des

[1] = Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria ed. Gismondi; Pars altera: Amri et Slibae textus. Romae 1897, p. 41.

[2] Histoire de Mar Jabalaha etc.,[2] ed. P. Bedjan, Leipzig 1895, p. 270, Z. 5 f.

[3] S. Ginzel, a. a. O., S. 95 f. und 123.

[4] Le christianisme dans l'empire perse, p. 191 in der Anm. 5 zu S. 190.

[5] Vgl. Nöldeke, a. a. O., S. 431 und 435, Anhang A.

[6] Nöldeke, a. a. O., S. 436, Anhang B.

[7] Ed. Sachau, S. ٢١٩, Z. 14 f. (Berunî, Chronologie, p. 204).

Monats (ist ein Festtag) und er heißt Farvardagân, nämlich wegen der Übereinstimmung seines Namens mit dem des Monats, in den er fällt, und das gleiche trifft in jedem Monat zu' (d. h. in jedem Monat ist der Tag ein Festtag, dessen Name mit dem des Monats übereinstimmt).[1] Der Form nach geht das neupersische ‚Farvardigân' auf das mittelpersische *fravartakân* zurück, wie ‚Ferverdigân' und ‚Frordigân' und ähnliche Formen auf *Fravartīkân*, wie oben angegeben. Der Bedeutung nach aber gehören beide zusammen; beides = ‚die den Fravašay (mittelpersisch *farvartin*) geweihten Tage'.[2]

[1] Vgl. Houtum-Schindler, ZDMG 36, 60; Ginzel, a. a. O., S. 280 ff.

[2] Vgl. H. Hübschmann, Armenische Grammatik, I. Teil: Armenische Etymologie, Leipzig 1897, S. 184 f.

Ein syrisch-neupersisches Psalmenbruchstück aus Chinesisch-Turkistan.

Von

F. W. K. Müller.

Mit einer Tafel.

Der Ruinenstätte von Bulayïq, der wir schon die christlich-soghdischen Textreste[1] und die Reste eines Psalmenbuches aus der Sassanidenzeit[2] verdanken, entstammt auch das beifolgend abgebildete zweisprachige Bruchstück. Diese Reliquie der nestorianischen Glaubensboten im fernen Osten möge ein Plätzchen finden in dieser Festschrift, die dem auch auf diesem west-östlichen Gebiete hochverdienten Jubilar, welcher der Wissenschaft noch jüngst die persisch-syrischen Rechtsbücher schenkte, dargebracht werden soll.

Die Fundstätte ist eine kleine Ruine bei dem Dörfchen Bulayïq, nördlich von Turfan, wo dem Leiter der zweiten Turfan-Expedition, Prof. Dr. A. v. Le Coq, die Bergung der oben genannten literarischen Schätze gelang.

Über das Alter des Fragments läßt sich, von paläographisch erst noch zu erschließenden Indizien abgesehen, etwas Genaueres nicht aussagen. Man sieht jedoch, daß es sich um eine Interlinearversion eines syrischen Psalters in ein frühes Neupersisch handelt. Dafür ist besonders bezeichnend die Präposition *p*, die wie ein Übergang vom ‚Pāzand' *pă* zum jetzigen *bĕ*, *bĭ* anmutet (vgl. mittelpersich: *păt*, dann: *păd*).

Hierzu kommt noch die Reinheit des Wortschatzes. Nur ein Lehnwort (*ğumla*) kommt in dem allerdings spärlichen Material vor. Zum — lehrreichen — Vergleiche sind dazu dieselben Verse aus der für den Gebrauch der zentralasiatischen Juden in Buchārā gedruckten Psalmenüber-

---

[1] Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1905, p. 973 ff.: Litteratur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan. Von Eduard Sachau. — Ferner 1907, p. 260 ff.

[2] Ebenda 1910, p. 869 ff.: Bruchstücke einer Pehlewi-Übersetzung der Psalmen aus der Sassanidenzeit. Von Prof. Dr. F. C. Andreas.

setzung[1] mit angeführt, wobei die arabischen Lehnwörter durch Sperrung hervorgehoben worden sind.

Um die dreifache Zusammensetzung des Textes:

1. eigentlicher syrischer Text der Psalmen,
2. syrische Inhaltsangaben, und
3. persische Übersetzung der Psalmen und der Inhaltsangaben,

zu kennzeichnen, ist der eigentliche syrische Psalmentext lateinisch, die Inhaltsangaben und die Übersetzung durch verschiedenartige Lettern wiedergegeben worden.

Die Signatur des fast in Originalgröße reproduzierten Doppelblattes bedeutet: **T**[urfan-Expedition] **II, B**[ulayïq Nr.] 57. Was die Wiedergabe der persischen Laute durch syrische Lettern anbetrifft, so ist zu bemerken:

1. Zu den Konsonanten,

daß ذ [*δ*] wiedergegeben wird durch *d* mit dem Erweichungspunkt unten, im Gegensatz zum Judenpersisch, welches *z* [ז̇] schreibt,

daß خ [*χ*] durch den schon vom Christlich-Soghdischen her bekannten,[2] neu aus *k* durch Hinzufügung eines Hakens gebildeten Buchstaben wiedergegeben wird, dem also das Judenpersische כ̄ oder כ̇ entspricht,

daß ف [*f*] die aus dem Christlich-Soghdischen bekannte Modifikation des *p* ist,

daß چ [und ج], *č* [und *ğ*] durch *c* [Tsade] umschrieben werden. Das Judenpersische hat *g̈* (ג̈) und *ċ* (צ̇).

Die Schreibung des *h* im Worte *zôr* hat vielleicht nur den Zweck, dieses von *zûr* zu unterscheiden, wie auch die Manichäer diese beiden Wörter in ähnlicher Weise unterscheiden. Auffällig ist das anlautende *t* in *t'hăḏ*, *t'hê'ḏ* neben *dê'*.

2. Zu den Vokalen.

Die Izâfe ist wie im Judenpersisch von Buchārā durch langes *î* ausgedrückt. Die Vokale *ê* und *î*, *ô* und *û* werden unterschieden, wozu sich die nestorianische Punktation gut eignet. Kurzes *a* ist durch ∸ *P'ϑâχâ* wiedergegeben, wie im Judenpersischen durch Pathach. Eine Abschwächung zu *ĕ* (Schwa) läßt sich aus der sonderbaren Schreibung *p* und *k* (isolierte Initialen ohne Stütze durch anlautendes *h* oder dgl.) vermuten. Vgl. auch *tĕhăḏ* und *tĕhê'ḏ*.

Grammatisch läßt sich den kurzen Sätzen nichts Sicheres entnehmen, da es sich um eine sklavisch getreue Übersetzung eines heiligen Original-

[1] ספר תהלים עם תרגום פרסי von Benjamin, Priester von Buchārā. Wien 1883. Vgl. H. Ethé im Litteraturblatt für orientalische Philologie von Klatt und Kuhn, I, p. 186 ff.

[2] Vgl. Sachau, Litteratur-Bruchstücke usw., p. 973—974 (10—11 des Sonderabdruckes).

textes handelt. Der merkwürdige Gebrauch von *k* ist also als Syriasmus aufzufassen. Unklar erscheint die Wiedergabe des syr. ܥܠܘܗܝ durch *br yăk dû*.

Transkription.

T. II, B. 57. Blatt I, Vorderseite.

1. ܒܗܬܬܐ. *vmr dûšmnânăš râ 'ăndr*
[v. 18] . . . pudorem. Und [ich] der HERR, seine Feinde ein-

2. *pvšânăm šărm* ܘܥܠܘܗܝ ܢܦܪܥ ܩܘܕܫܝ ⁘
hüllen will ich in Schande. Et super eo florebit sanctitas mea.

3. *vbr yăk dû bvăd pākîm* ⁘ ܕܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܬܪܬܝܢ
Und über . . . . . wird sein meine Reinheit. Nr. CXXXII.

4. *sd v sî vdûûm* ܡܚܘܐ ܥܠ ܗܦܟܗ ܕܥܡܐ
Der Hundert und dreißig und zweite. Er weist hin auf die Rückkehr des Volkes,

5. *nmāyăd br bāzgăštăn răm k 'ăz* ܕܒܒܠ
Er weist hin auf die Rückkehr des Volkes aus // welches in Babel (war).

6. *bâbêl* ⁘ ܐܟܚܕܐ ܥܬܝܕܝܢ ܗܘܘ ܠܡܥܡܪ
Babel. — Zusammen bereit waren sie zu wohnen

7. ܕܒܝܬ ܐܝܣܪܝܠ ܘܝܗܘܕܐ *pyakčây pyrâst bûdnd*
die vom Hause Israel und Juda. Zusammen bereit waren sie

8. *p mānîšn dāštān χāngāhî ysryl v yhvdā*
als Wohnung zu behalten das Haus Israels und Judas.

9. ܡܐ ܛܒ ܘܡܐ ܒܣܝܡ. *čû nêk včû nîkô* ⁘
[v. 1] Quam bonum et quam pulchrum est. Wie gut und wie trefflich,

10. . . . . [*b*]*rādrân*
[ist es, daß] Brüder

[Rest fehlt.]

Zum Vergleich die entsprechenden Stellen der persischen Psalmenübersetzung aus Buchārā:

1. *dûšmănânî 'ôrâ.*
2. *bîpôšăm šărmăndăġî.*
3. *vĕbăr 'ô săbz šăvvăd tâġî 'ô.*
9. *čî nĕkô vĕ čî χûš.*
10. ['*âyyăndăh hăst nĭšăstănî*] *bûrâdărân.*

T. II, B. 57. Bl. I, Rückseite.

1. ܕܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܬܠܬ ⁘ *sd v sî v sê'ûm* ܡܠܦ
Nr. CXXXIII. Der Hundert und dreißig und dritte. Er belehrt

2. ܠܥܡܐ ܕܒܬܪ ܥܠ ܗܦܢܝܬܗܘܢ ܕܒܬܪ ܡܢ ܒܒܠ *'âmôzd*
das Volk über ihre spätere Rückkehr aus Babel. Es belehrt

3. *mr rm râ k 'ăz spsî bâz gštăn šân k 'ăz bābl* ⁘
der HERR das Volk über ihre spätere Rückkehr aus Babel.

4. ܬܫܒܘ̈ܚܬܐ ܕܠܐ ܫܠܝܐ ܡܩܪܒܝܢ ܠܐܠܗܐ *stā'îšî bê'*
Lobpreisungen ohne Aufhören bringen sie dar Gotte. Lobpreisung, un-

5. *'âsā'îš br brnd p 'îzd* + ܒܪܟܘ ܠܡܪܝܐ ܟܠܗܘܢ
aufhörliche, bringen sie dar Gotte. [v. 1.] Benedicite Domino omnes

[+ am Rande:] ܥܒܕܘ̈ܗܝ ܕܡܪܝܐ
servi Domini,

6. ܥܒ̈ܕܐ. *'âfrîn kûnê'd p χvdāh hmăh*
[durchstrichen]
Lobet den Herrn, alle

7. *tân bandgânî χvdāh* ⁘ ܐܝܠܝܢ ܕܩܝܡܝܢ ܒܒܝܬܗ
ihr Diener des Herrn! Ii qui stant in domo

8. ܕܡܪܝܐ ܒܠܠܝ̈ܘܬܐ. *všân k îstâd 'ănd 'ăndr*
[sic]
Domini in noctibus. Die, welche stehen im

9. *χānî χvdāh p šăbhâ* ⁘ ܐܪܝܡܘ ܐܝܕ̈ܝܟܘܢ
Hause des Herrn in den Nächten. [v. 2.] Levate manus vestras

10. //// ܠܩܘܕܫܐ [ܘܒܪܟܘ] /// ܠܡܪܝܐ
ad sanctitatem [et benedicite] Domino.

11. *tâ* . . .
[?]

[Rest fehlt.]

Buchārā-Übersetzung:

6. *'âfărîn kûnêd χûdâ râ 'ê hămăh.*
7. *băndăgânî χûdâ.*
8. *kî 'istâdăhèd bĕ-*
9. *-χânăhî χûdâ dăr šăb-hâ.*

T. II, B. 57. Blatt II, Vorderseite.

1. *vpâdyâvăndst zôhrš* ⁘ ܘܠܝܬ ܣܘܟܐ ܠܣܘܟܠܗ
[v. 5] und mächtig ist seine Gewalt. Et non est finis intelligentiae eius.

2. *vnêst čvmlgî mr šnâsâ'îš râ* ⁘ ܡܪܝܡ
Und nicht ist eine Zählung des HERRN für seine Weisheit. [v. 6.] Erigit

3. ܡܪܝܐ ܠܡܣܟܢ̈ܐ. *bzûrg kûnăd χvdâh mr*
Dominus pauperes. Groß macht der Herr, HERR,

4. *drvêšân râ* ⁘ ܘܡܡܟܟ ܠܥܘ̈ܠܐ ܥܕܡܐ ܠܐܪܥܐ.
die Armen, et deprimit iniquos, usque in terram.

5. *v păst kûnad mr bêdâdî-grân tâ zmî* ⁘
Und niedrig macht der HERR die Ungerechtigkeit-Übenden bis zur Erde.

6. ܥܢܘ ܠܡܪܝܐ ܒܬܘܕܝܬܐ [ܙܡܪܘ] [korrigiert] *stâ'îš thê'd mr*
[v. 7.] Celebrate Dominum celebratione. Lob bringet dar dem HERRN,

7. *χvdâh râ p stâ'îš* ⁘ ܙܡܪܘ ܠܡܪܝܐ ܒܟܢܪ̈ܐ.
Herrn mit Lobsingen! Psallite Domino citharis.

8. *srâvê'd mr χvdâh râ p kênârhâ* ⁘ ܕܡܟܣܐ
Preiset den HERRN, Herrn mit Harfen! [v. 8.] Qui operit

9. ܫܡܝܐ ܒܥܢܢ̈ܐ *k pôšânăd 'âsmân râ p*
coelum nubibus. der verhüllt den Himmel mit

10. . . . . . -â ⁘ ܗܒ ܠܣܚܒܐ [korrigiert] /// [ܡܛܪܐ ܥܠ] ܐܪܥܐ.
[Wolk-]en. Dat [pluviam super] terram.

[Rest fehlt.]

Buchārā-Übersetzung:

1. *rĕbîsyâr qûvăt.*
2. *vĕfăhmî 'ôrâ nêst šûmârâhê.*
3. *mĕdăd mêdîhăd.*
4. *mûtĕvâzê'ân râ χûdâ.*
5. *vĕpăst mêgărdânăd zâlîmân râ tâ bĕχâk.*
6. *tăsbêḥ gôyyêd bĕrâyî χûdâ.*
7. *bâ šûkr.*
8. *zămr gôyyêd bĕrâyî χâlîqî mâ dăr ṭănbôr.*
9. *'înăk mê pôšânăd 'âsmân râ dăr.*
10. *['ăbr-]hâ.*

T. II, B. 57. Blatt II, Rückseite.

1. *nîzdî rm k pâzgštănd ʾăz bābēl* ⁘ ܘܡܘܕܐ
[korrigiert: *bâz-*]
Leute, die zurückkehrten aus Babel. Und bekennt

2. ܡܢ ܦܪ̈ܨܘܦܗܘܢ ܠܐܠܗܐ ܐܚܝܕ ܟܠ. *χvstvî*
aus ihrem Angesicht Gott, den alles Haltenden. Bekenntnis

3. *thad ʾăz rôî ʾêšân mr ʾîzd râ dârndh hmăh*
gibt er aus ihrem Angesicht dem HERRN Gott, dem alles Haltenden.

4. ܫܒܚܝ ܐܘܪܫܠܡ ܠܡܪܝܐ. *stâʾîš dêʿ*
[v. 12.] Celebrate Hierosolyma Dominum, Lob gib,

5. *ʾōr(i)šl(i)m p χvdâh* ⁘ ܘܫܒܚܝ ܠܐܠܗܟܝ
Jerusalem, dem Herrn! Celebra Deum tuum

6. ܨܗܝܘܢ. *vstâʾîš dêʾ p ʾîzdt čhyvn* ⁘ ܡܛܠ
Tsiion. Und Lob gib deinem Gotte, Zion! [v. 13.] Quoniam

7. ܕܐܥܫܢ ܡܘܫܠ̈ܐ ܕܬܪ̈ܥܝܟܝ. *ʾêrâ k pnîrô*
roboravit vectes portarum tuarum. Darum, daß (mit Stärke) stark

8. *kărd pûštībânhâ î drhât* ⁘ ܘܒܪܟ
er machte die Riegel deiner Tore. Et benedixit

9. ܠܒܢ̈ܝܟܝ ܒܓܘܟܝ. *vʾâfrîn kărd mr frzndânăt*
filiis tuis in medio tui. Und gesegnet hat der HERR deine Kinder

10. *râ ʾăndr . . . . . . tv* ⁘ [ܣ]ܡ ܬܚܘܡ̈[ܝܟܝ ܒܫܠܡܐ.]
in . . . . . . deiner. [v. 14.] Posuit fines [tuos in pace].

[Rest fehlt.]

Buchārā-Übersetzung:

4. *tăsbêḥ gô ʾê.*
5. *yĕrûšâlăyĭm χûdâ râ.*
6. *mădḥ gô χâlîqî χûdrâ ʾe cıyôn.*
7. *kî qĕvî.*
8. *kărd pûšt-bănd-hâyî dărvâzăh-hâyî tû.*
9. *bĕrăkăt dâd bĕpîsărânî tû.*
10. *kî dăr [mîyyânî] tû.*

Wörterverzeichnis.

'âfrîn = Segen, Lob. I Rückseite 6. Segen, Preis, II Rückseite 9.

'âmôzd = er lehrt. I Rückseite 2.

-ân = Pluralendung. I Vorderseite 1 (*dûšmnân*), 9 (*brādrân*), I Rückseite 7 (*băndgân*), II Vorderseite 4 (*drvêšân*), 5 (*bedâdi-grân*). II Rückseite 9 (*frznd-ân*).

'ănd = sie sind, I Rückseite 8.

'ăndr = ein-, I Vorderseite 1; = *in*, I Rückseite 8, II Rückseite 10.

-ăš = sein. Suffix. I Vorderseite 1.

'âsā'îš = Ruhe, Aufhören. I Rückseite 5.

'âsmân = Himmel, II Vorderseite 9.

-ăt = dein, Suffix. II Rückseite 9. Vgl. *-t*.

'ăz = aus, I Vorderseite 5; I Rückseite 3, II Rückseite 1, 3.

băndg = Diener. I Rückseite 7.

bāz = zurück. I Vorderseite 5; I Rückseite 3. II Rückseite 1.

bê' = ohne. un-. I Rückseite 4, II Vorderseite 5.

br = auf. I Vorderseite 5; Verbalpräfix. I Rückseite 5.

[*b*]*rādr* = Bruder, I Vorderseite 10.

brnd = sie bringen. I Rückseite 5.

bûdnd = sie waren, I Vorderseite 7.

bvăd = wird sein, I Vorderseite 3.

bzûrg = groß, II Vorderseite 3.

čây = Ort, Stelle (*pyăkčây*). I Vorderseite 7.

čû = wie, I Vorderseite 9.

čvmlag = Zusammenzählung. II Vorderseite 2.

dâdî = Gerechtigkeit. II Vorderseite 5.

dârndh = haltend. II Rückseite 3.

dāštăn = halten. I Vorderseite 8.

dê' = gib! II Rückseite 4, 6. Vgl. *t'hăd*, *t'hê'd*. Dazu Horn im Grundriß, I, II, p. 34.

dr = Tor. II Rückseite 8.

drvêš = arm. II Vorderseite 4.

dû = zwei. I Vorderseite 3.

dûšmn = Feind. I Vorderseite 1.

dûûm = der Zweite. I Vorderseite 4.

'êrâ = dar (*ê*) -um (*râ*), II Rückseite 7.

'êšân = sie. II Rückseite 3.

frznd = Kind, II Rückseite 9.

găštăn = sich wenden. I Vorderseite 5; I Rückseite 3 (*gštăn*). Vgl. *gštănd*.

-gr = machend. Suffix. II Vorderseite 5.

gštănd = sie wandten sich. II Rückseite 1. Vgl. *găštăn*.

-hâ = Pluralendung. I Rückseite 9 (*šab-hâ*), II Vorderseite 8 (*kênâr-hâ*). 9; (*pûštībân-hâ*) II Rückseite 8. (*dr-hâ*) II Rückseite 8.

hmăk = alle. insgesamt. I Rückseite 6. II Rückseite 3 (ohne Punkt!).

-î = *Izâfe*. I Vorderseite 8. I Rückseite 3, 4, 7, 9. II Vorderseite 2, II Rückseite 1, 3. II Rückseite 8.

îstâd = gestanden, I Rückseite 8.

'îzd = Gott, I Rückseite 5, II Rückseite 3, 6.

k = Relativum. I Vorderseite 5; I Rückseite 3. 8; II Vorderseite 9; II Rückseite 1; = daß, II Rückseite 7.

kênâr = Harfe (Lehnwort aus dem Syrischen). II Vorderseite 8.

kărd = er machte, II Rückseite 8, 9.

kûnăd = er macht. II Vorderseite 3, 5.

kûnê'd = machet. I Rückseite 6.

-m = mein. Suffix. I Vorderseite 3.

mānîšn = Ort, I Vorderseite 8.
mr = Herr (Lehnwort aus dem Syrischen), I Vorderseite 1; I Rückseite 3; II Vorderseite 2, 3, 5, 6, 8. II Rückseite 3, 9.
nêst = nicht ist, II Vorderseite 2.
nêk = gut, I Vorderseite 9.
nîkô = trefflich, schön, I Vorderseite 9.
nîrô = Stärke, II Rückseite 7.
nîzd = bei? II Rückseite 1.
nmâyăḏ = er zeigt, I Vorderseite 5.
p = in, an, mit, I Vorderseite 7 (*pyăkčây*), 8; I Rückseite 5, 6, 9, II Rückseite 5, 6, 7, II Vorderseite 7, 8, 9.
pâḏyâvând = mächtig, II Vorderseite 1.
pākî = Reinheit, I Vorderseite 3.
păst = niedrig, II Vorderseite 5.
pôšânăḏ = er verhüllt, II Vorderseite 9. Vgl. *pvš-*.
pûštıbân = Riegel, II Rückseite 8.
pvšânâm = ich hülle ein, bekleide, I Vorderseite 2. Vgl. *pôš-*.
pyăkčây = zusammen, an (*p*) einem (*yăk*) Orte (*čây*), I Vorderseite 7.
pyrâst = bereitet, bereit, I Vorderseite 7.
-râ = Akkusativ-Suffix, I Vorderseite 1; I Rückseite 3, II Vorderseite 2, 4, 7, 8, 9; II Rückseite 3, 10, Suffix in *'êrâ*, II Rückseite 7.
răm, *rm* = Volk, Schar; I Vorderseite 5; I Rückseite 3, II Rückseite 1 (*rm*).
rô = Angesicht, II Rückseite 3.
-š = sein, Suffix, II Vorderseite 1, 2.
šab = Nacht, I Rückseite 9.
-šân = ihr, Suffix, I Rückseite 3.
šărm = Schande, Scham, I Vorderseite 2.
sḏ = Hundert, I Vorderseite 4; I Rückseite 1 (*sd*).
sê'âm = der Dritte, I Rückseite 1.
sî = dreißig, I Vorderseite 4; I Rückseite 1.
šnâsă'î = Weisheit, II Vorderseite 2.
sps = nach, später, I Rückseite 3.
srâvê'ḏ = preiset! II Vorderseite 8.
-st = ist, suffigiert, II Vorderseite 1.
stă'îš = Lob, I Rückseite 4, II Rückseite 4, 6, II Vorderseite 6, 7.
-t = dein, Suffix, II Rückseite 6, 8. Vgl. *-ăt*.
tâ = bis, II Vorderseite 5.
-tân = ihr, Suffix, II Rückseite 7.
thăḏ = er gibt, II Rückseite 3. Vgl. *dê'*.
thê'ḏ = gebet! II Vorderseite 6. Vgl. *dê'*.
tv = du, II Rückseite 10.
v = und, I Vorderseite 1, 3, 4, 8, 9; I Rückseite 1; II Vorderseite 1, 2, 5; II Rückseite 6, 9.
všân = sie, I Rückseite 8: Wahl *ōšān* zu sprechen (vgl. Horn im Iran. Grundriß I, 2, p. 118) und nicht = *ušân* (und sie) im Pehlevi.
χān = Haus, I Rückseite 8.
χāngāh = Haus, I Vorderseite 8.
χvḏāh = Herr, I Rückseite 6, 7, 9; II Rückseite 5, II Vorderseite 3, 7, 8.
χvstvî = Bekenntnis, II Rückseite 2.
yăk = einer, I Vorderseite 3, 7.
zmî = Erde, II Vorderseite 5. Vgl. Horn im Iranischen Grundriß I, II, p. 58.
zôhr = Gewalt, Stärke, II Vorderseite 1.

Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilius von Cæsarea.

Syrisch herausgegeben

von

K. V. Zetterstéen.

Als ich vor zwanzig Jahren bei Herrn Geheimrat Sachau hörte, machte er mich unter anderem auch auf eine in syrischer Sprache verfaßte Biographie des Bischofs Basilius des Großen († 379) aufmerksam, die dem Bischof Amphilochius von Iconium († vor 403) zugeschrieben wird und im Cod. Sachau 321 der Kgl. Bibliothek zu Berlin enthalten ist.[1] Ich schrieb sofort den syrischen Text ab; dann wurde aber meine Abschrift, die wegen der vielen nicht mehr zu entziffernden Stellen zahlreiche Lücken enthielt, beiseite gelegt und mußte viele Jahre der Ausgabe harren, bis sich endlich eine Gelegenheit bot, das Ganze zu publizieren.

Wie so viele andere Denkmäler der alten syrischen Literatur ist auch dieses Schriftchen zweifellos aus dem Griechischen übersetzt, obgleich das Original meines Wissens noch nicht entdeckt worden ist. Eine von Amphilochius herrührende Biographie des Basilius findet sich zwar bei Combefis, Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreæ Cretensis opera græcolatina, Parisiis 1644, S. 155 ff.; wie aber Sachau bemerkt,[2] ist diese mit der im Folgenden mitgeteilten Homilie nicht identisch.

Für die Edition des Textes standen mir zwei Handschriften zu Gebote, der obengenannte Berliner Codex Sachau 321 aus der Mitte des 8. Jahrhunderts (= B) und Cod. Add. 12174 im British Museum, datiert

[1] Die Handschriften-Verzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Band XXIII. Verzeichniss der syrischen Handschriften von Ed. Sachau. Berlin 1899. S. 94 ff. (= Nr. 26, 4).

[2] A. a. O., S. 96.

A. Gr. 1508 = 1197 n. Chr. (= L).[1] Von einem längeren Stück abgesehen, das im Cod. B fehlt (S. 235, Fußnote 10), enthält das Londoner Manuskript jedoch nur eine kürzere Rezension, in der das letzte Drittel der Biographie fehlt. Leider ist der Cod. B am unteren Rande so stark durch Feuchtigkeit beschädigt worden, daß die Schrift an mehreren Stellen fast gänzlich verschwunden ist. Auch sonst ist sie mitunter ziemlich verblaßt, und die einzelnen Buchstaben sind deshalb nicht überall mit Sicherheit zu erkennen.[2] Für die Feststellung des Textes bot demnach der überaus sorgfältig geschriebene Cod. L[3] ein sehr wichtiges Hilfsmittel; wo aber diese Quelle versagt, bleibt manches noch unsicher, und in vielen Fällen hat es sich als unmöglich erwiesen, die Lücken auszufüllen.

Von einigen aus L herübergenommenen, in B fehlenden diakritischen Zeichen abgesehen, gibt der im Folgenden abgedruckte Text die in der letzteren Handschrift befolgte Schreibweise genau wieder; wo L eine bessere Lesart bietet, ist diese selbstverständlich in den Text aufgenommen worden. Die Varianten werden in den Fußnoten mitgeteilt; jedoch sind einige offenbare Schreibfehler wie ܕܢܬܬܠܬܟܘܢ in B S. 226, Z. 8 statt ܕܢܬܬܠܬܒܘܢ und die kürzeren Schreibungen ܡܘܕܣܝܡ, ܡܠܘܦܣܝܡ usw. in L gegenüber den vollständigeren ܡܘܕ ܣܝܡ, ܡܠܘܦ ܣܝܡ usw. in B unberücksichtigt geblieben.

[1] Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. London 1870—1872, No. DCCCCLX, 11.

[2] Ein Faksimile aus dieser Handschrift findet sich bei Sachau, a. a. O., Tafel Nr. III.

[3] Faksimile bei Land, Anecdota Syriaca. Lugduni Batavorum 1862—1875, II, Tab. II.

ܬܘܪܓܡܐ ܕܩܕܝܫܐ ܡܦܝܠܝܟܝܘܣ

ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܝܩܘܢܝܘܢ. ܕܣܘܝܗ

ܥܠ ܩܕܝܫܐ ܒܣܝܠܝܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ

ܕܩܣܪܝܐ ܕܩܦܕܘܩܝܐ.[1]

ܒܢܝܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ[2] ܠܐ ܦܠܚܝܢ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܒܢܝܐ ܠܒܢܝܢܐ: ܕܥ̈ܠܝܡܐ ܕܐܝܟܐ. ܡܢ ܕܢܦܩܘ ܐܝܟ ܒܐܝܣܪܐ: ܘܟܗ̈ܢܐ ܘܬܪ̈ܘܢܐ ܡܫܡܫܝܢ ܠܗܘܢ: ܒܦܘܪ̈ܬܐ ܕܢ̈ܫܐ ܕܡܢ ܫܒܠܐ ܘܡܢ ܡܢܝܢܐ ܕܩܘ̈ܕܫܝܗܘܢ ܡܩܒܠܝܢ ܠܗܘܢ: ܘܠܗܘܢ ܡܫܢܝܢ ܫܡ̈ܗܐ ܪ̈ܘܒܐ: ܠܡܣܒܪ[3] ܐܦ ܒܥܠܡܐ: ܒܪ ܟܗܢܝܢ ܠܡܕܒܪܢܘܬܗܘܢ ܕܪܘܫܡܐ: ܡܛܠ ܕܬܦܫܘܩ ܦܘܪܬܗܘܢ ܠܒܝܬܗܝܢܐ ܣܠܩ ܫܘܠܛܢܗܘܢ: ܕܐܫܬܪܝ,[4] ܡܢ ܐܬܪܐ ܕܫܡܫܐ[4] ܒܗ ܝܒܢܐ ܝܒܢܝܐ ܀ ܘܬܘܒ ܐܦ[5] ܠܡܬܪܒܝܢܘܬܐ ܕܗܝܢܐ ܬܬܦܫܩܐ ܕܒܫܪܐ: ܒܐܝܩܪܐ ܒܐܝܢܝܘܬܐ ܕܢܫܟܐ ܡܩܒܠܝܢ ܕܗܘܝܢܐ ܕܢܬܩܢܘܢ ܠܕܪܐ ܩ̈ܢܘܡܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܒܥܝܐ ܕܒܥܘܬܗܘܢ ܢܗܘܐ ܒܪ ܡܬܠ ܦܘܫܟܐ ܕܐܡܪܢܘܬܐ: ܘܐܡܥܪ ܒܦܘܪܢܐ: ܐܝܟ ܕܡܛܠ ܕܠܐ ܢܦܠܓܘܢ ܠܢܝܫܘܬܗܘܢ: ܣܠܩ ܕܐܬܒܢܝ ܫ̈ܠܝܚܐ ܘܡܗܝܪ̈ܐ ܒܡܪܒܐ ܕܒܗ ܒܟܠܒܒܝܗܘܢ: ܒܒܫܪܘܬܐ ܕܢܠܗܘܢ ܀ ܘܐܦ ܗܠܝܢ ܕܒܠ ܬ̈ܠܬܐ ܕܐܪܒܥܐ ܐܬܦܠܓܘ: ܘܠܒ̈ܢܝܐ ܫܒܛܐ ܒܡܪ̈ܒܐ[6] ܕܩܫ̈ܦܐ[6] ܘܢܫ̈ܒܐ: ܒܗ ܐܝܬ̈ܝܐ[6] ܫ̈ܠܝܛܢܐ[6] ܕܒܠ ܫܦܝܐ ܐܬܦܩܕܘ ܡܕܒܪ̈ܢܐ: ܒܪ ܒܢܝܐ ܕܪ̈ܚܡܬܐ ܐܬܝܗܘܢ ܒܠܗܘܢ ܒܢܝܐ. ܒܦܠܓܘܬܐ ܗܘܬ ܕܠܫ̈ܒܛܝܗܘܢ ܒܗܘܕܝܐ ܢܬܦܫ ܠܒܢܝܐ ܢܝ̈ܪܐ ܕܡܫ̈ܬܗܘܢ ܡܛܠ[7] ܐܝܟܐ ܕܗܝ, ܢܫܡܬܐ ܕܠܐ ܐܝܟܢܐ: ܕܢܦܠܬ ܐܝܟ ܠܒ̈ܢܝܢܐ ܒܫܒܗܪܐ ܫܦܝܐ ܕܒܫ̈ܘܠܐ

[1] L ܬܘܒ ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ, ܒܐܡܦܝܠܘܟܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܩܕ ܕܩܣܪܝܐ. ܕܩܦܕܘܩܝܐ. ܕܒܢܝܢܐ ܠܡܪܝ ܐܡܦܝܠܘܟܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܝܩܘܢܝܘܢ. Am Rande in B: ترجم قول قديس مفيليعيوس اسقف دايقونيون دسوه على بسيليوس اسقف قسريا وقفذوقيا; wahrscheinlich دسوه = الذى سوّاه. [2] L ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ. [3] L ܘܠܡܣܒܪ. [4] L ܕܐܫܬܪܝܘ; ܘܫܡܫܐ. [5] Fehlt L. [6] In B verwischt. [7] Die Worte ܡܛܠ ... ܢܫܡܬܗܘܢ ܠܗܘܢ fehlen in L; ܕܠܐ ist Konjektur, in B ist dieses Wort gänzlich verwischt. Auch ܕܒܫ̈ܘܠܐ und ܠܒ̈ܢܝܢܐ sind sehr unsicher.

ܓܠܝܢܐ ܢܦܫܗܘܢ ܠܗܘܢ. ܠܐ ܠܡ ܡܬܐܪܐܬ ܗܘܐ ܡܛܠ ܚܘܒܐ ܕܐܠܗܐ:
ܕܠܡܪܕܘܬܐ ܕܡܘܫܬܐ ܒܡܘ̈ܠܗܐ[1] ܥܒܪܐ ܚܝܘܪ: ܡܛܠ ܕܒܡܘܬܗܘܢ ܕܟܠܒܬܐ:
ܘܠܡܕܒ̈ܪܢܐ ܕܒܐܝܬܐ: ܕܟܕܒܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܠܐ ܒܠܒܐ ܐܫܬܓܢܘ ܒܥܒܪܐ
ܕܢܦܩܘܗܝ: ܗܢܘܢ ܕܠܥܠܡܐ ܥܡܝܢܐ ܥܦܪܐ ܒܠܒܗ ܘܕܝܢܘܬܐ: ܘܡܢ
ܒܠܕܒܒܐ ܐܬܢܘܩܘ[2]: ܕܢܦܩܘܢ ܥܒܪܐ ܡܢ ܢܟܠܬܗ ܥܘܪܒܐ ÷ ܠܗܠܝܢ
ܥܒܪܐܝܬ ܡܬܒܒܐ ܕܢܥܘܩ ܒܗܘܕܝܐ ܕܥܒܪܘܗܝ ܠܢܦܫܗ ܒܡܠܠܬܐ
ܕܐܠܗܐ: ܕܢܦܩܘܢ ܠܗ ܢܦܫܐ ܡܓܠܝܢܐ ܕܐܦ ܠܡ̈ܠܬܗܘܢ[3] ܢܦܫܐ: ܥܠ
ܐܚܝܗ̇ ܕܒܢܝܗ̇ ܒܗܕܡ ܚܕ ܥܒܕܘܗܝ ܥܩܪܐ. ܕܡܬܒܬܒܢ ܒܡܬܒܝܢܬܐ[4].
ܗܢܘܢ ܓܝܪ ܠܐ ܦܠܚܝܢ ܕܒܦܓܪܐ ܢܦܪܥܘܢ[5]: ܡܛܠ ܕܒܦܓܪܐ ܕܢܫܐ
ܕܡܦܩܢܘܗܝ ܘܥܒܪܘܗܝ ܠܐܠܗܐ ܦܢܝܢ. ܚܕ ܕܝܢ ܦܠܚܝܢ ܚܕ ܕܒܐܬܘܬܐ
ܕܕܝܢܘܬܐ: ܬܦܪܘܥ ܐܢܘܢ ܬܪܥܝܬܐ ܠܒܢܝ̈ܢܐ ܕܟܠܗ: ܘܗܘܝܢ ܫܡܥܝܢ ܠܗܘܢ
ܡܢܐ[6] ܕܡܫܠܠܝܢ ܡܢ ܦܘܡ ܒܡܥܒܕܢܘܬܐ. ܡܢ ܓܒܗܘܢ ܦܢܐ ܐܦܢܐ ܠܦܘܪܫܢ
ܥܠܡܝܢ ܚܕ: ܕܦܠܚܘܬܐ ܢܟܠܐ ܡܢ ܥܒܕܘܗܝ ܒܡܩܒܠܐ: ܕܠܐ ܡܫܬܒܝܢ
ܠܐܢܫܐ ܕܐܓܒܘܐ ܠܚܝܘܬ ܡܦܩܢܐ ܕܢܬܗܘܢ. ܚܕ ܓܝܪ ܠܐ ܗܘܐ
ܦܪܘܫܘܗܝ ܦܓܥܢܐ ܒܟܠܠ ܠܡ ܕܚܘܪ ܒܡܩܒܠܢܐ ܕܟܠ ܕܦܐ: ܡܛܠ ܕܠܐ
ܡܬܒܒܐ ܠܡ[6]. ܘܐܦܠܐ ܒܐܘܡܢܘܬܐ ܕܢܫܐ ܠܐܦܫܪܐ ܕܡܢܘܡܢܘܗܝ
ܡܕܒܪܝܢ. ܐܠܐ ܠܥܒܪܘܗܝ ܡܬܚܝܢ ܘܐܦ[7] ܠܡ̈ܠܬܗܘܢ ܡܬܚܝܢ: ܘܠܢܦܫܗܘܢ
ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ ܦܢܝܢ ܚܕ: ܘܗܘܝܢ ܚܕ ܡ̈ܬܒܝܢܐ ܒܠ ܠܡ̈ܠܬܗܘܢ ܕܢܬܒܢܐ
ܐܢܫ ܒܡܬܒܐ: ܡܢ ܡܡܠܠܘܗܝ ܠܡܦܢܝܢܐ ܕܢܦܫܗܘܢ: ܠܘܬ ܗܢܘܢ ܕܦܠܚܝܢ
ܕܢܬܒܠܘܢ. ܐܝܟܢܐ ܐܬܚܘܝܘܢ ܗܘܘ ܒܡܠܬܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܒܦܘܡܐ ܕܐܠܗܐ
ܒܡܘܡܠܐ[8] ܕܡܣܩܘܬܐ ܐܬܬܚܝܒܘ ܠܡܫܐܠܐ ܕܡܢܝܐ ܠܗܘܬ ܠܡܘܗܝ. ܡܢ ܟ̈ܠܠܐ
ܕܐܡܪܝܢ ܕܠܐ ܬܘܠܒܐ ܚܠ ܠܒܢܝ: ܕܢܘܟܐ ܠܡܦܩܢܐ ܕܒܪܘ ܡܢ ܚܘܬܪܐ
ܕܬܐܓܘܪܬܗܘܢ. ܒܗܘܪܬܗܘܢ ܗܘܒܠ[9] ܕܥܒܪܐ ܢܦܩܝܢ ܚܕ ܕܢܬܒܐ ܒܢܝ
ܡܗܝܡܢܐ: ܗܪ ܠܘ ܕܢܠܐܬ ܦܬܓܡܝܢ ܚܕ ܬܫܒܘܚܬܗ: ܐܠܐ ܡܓܪܐܬ
ܡܡܠܠܝܢ ܒܠܘܬܝ: ܐܝܟܢܐ ܕܒܪ ܓܒܪܐ ܡܢ ܚܝ̈ܠܘܗܝ ܦܪܘܫ ܠܐܠܗܐ:
ܚܝܠܬܐ ܒܠܘܬܗ ܡܓܙܡ ܐܝܟ: ܕܒܒܪܐ ܒܠܗܘܢ ܒܡܠܬܐ ܕܡܫܡܬܐ.
ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܦܢܝܐ ܠܡܦܩܢܘܗܝ ÷ ܚܕ ܗܘܒܠ ܗܢܐ ܒܡܠܬ: ܓܠܝܢܐ

---

[1] B ܡܘ̈ܠܗܐ. [2] L add. ܗܘܘ. [3] B ܕܠܡ̈ܠܬܗܘܢ ohne ܐܦ. [4] L ܒܡ̈ܬܒܝܢܬܐ. [5] B ܬܬܒܬܒܢ. [6] Die Worte ܡܢܐ ܕܡܫܠܠܝܢ … ܡܬܒܒܐ ܠܡ fehlen in L. [7] ܐܦ fehlt in B. [8] B ܡܘܡܠܐ. [9] L ܓܒܪ.

ܕܡܫܒܚܢܘܗܝ، ܕܠܒܪܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܡܫܡܫܝܢ ܕܢܘܪ. ܘܩܕܡ ܐܒܐ ܕܡܫܡܫܝܢ
ܗܘ ܒܡܫܡ̈ܫܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ: ܕܠܡܫܒ̈ܚܢܘܗܝ، ܢܗ̈ܪܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܢܗܘܐ
ܐܝܠܝܢ. ܐܠܐ ܠܝܫܘܥ ܒܫܘܒܚܐ ܢܬܒܥܘܢ[1] ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܫܡܥܝܢ: ܕܐܝܟ ܚܝܠܐ
ܕܡܫܝܚܘܬܗ ܐܬܓ̣ܠܝܬ[2] ܕܢܦܩܘ: ܠܗܝ ܕܪܒܐ ܘܒܥܘܬܗ ܡܢ ܦܘܡܗ: ܠܕܝܢܐ
ܕܐܠܗܐ ܠܒܝܬܐܠܗܘܬ[3] ܐܦܣܩܘܦܐ: ܗܘ ܕܗܟܢ ܡܬܒܥܐ ܗܘܐ ܠܗ ܕܢܬܠ
ܢܦܫܗ: ܡܢ ܕܢܬܠ ܠܪ̈ܥܘܗܝ، ܕܪ̈ܘܚܝܢ ܡܢ ܡܫܝܚܘܬܐ ܘܟܝܢܗ ܠܐ ܢܚܪܘܫ
ܕܬܘܪܐ ܕܡܠܬܐ ܦܪܘܫܬܐ ܢܦܩܝܢ: ܠܐܝܠܝܢ ܕܐܠܨܝܢ ܕܡܢ ܒܥܘܪܐ ܕܦܓܪܬܗ
ܢܬܒܣܡܘܢ. ܩܕܡ ܐܒܐ ܒܪ ܕܐܦ ܬܪܒܝܬܐ ܕܐܫܝܢܐ ܒܦܓ̈ܪܬܐ ܪ̈ܘܪܒܬܐ:
ܡܬܕܠܚܢܐ[4] ܕܬܥܒܕ ܠܢܦܫܗ ܐܝܟ ܕܚܙܐ: ܦܓ̈ܪܬܗ ܕܦܓܪܬܢܐ ܒܝܫܬܐ
ܕܐܣ̈ܝܐ. ܐܠܐ ܠܐ ܡܢܐ ܢܕܒܪ ܡ̇ܢ ܕܡܫܡܫܢܐ ܗܘ: ܕܒܝܫܘܬܗ ܕܠܘܬ ܒܥܘܬܐ:
ܢܚܝܦ ܫܒܝܒܘܬ ܕܢܬܒܣܡܘܢ، ܒܕܡ ܕܡܒܐ ܠܗ: ܒܪ ܒܠܘܗܝ، ܠܐ ܠܐ ܩܐܡ.
ܝܪܒܐ ܒܪ ܐ ܢܝܫܐ ܐܘ ܢܥܒܕ ܡܕܡ ܡܢ ܙ̈ܘܪܬܗ ܕܒܬܪܐ: ܡܫܡܠܝܐ
ܗܘܐ[5] ܕܬܪܝܢ ܡܕܡ ܕܫܒܩ ܘܢܝܪܐ. ܘܡܕܡ ܕܠܐ ܐܪܝܟ ܕܢܬܒܥܐ. ܠܐ ܠܐ ܒܪܕܠ
ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܫܡܥܝܢ ܠܗ. ܘܒܬܪܗ ܗܘ ܒܪ ܫܘ، ܕܗܢܘ ܕܡܫܠܡܘܗܝ، ܠܒܬܪܗ[6]
ܠܐ ܐܫܟܚ ܀ ܐܝܟ ܫܠܝܐ ܕܝܢ ܡܫܡܠܝܢ ܒܬܘܪܐ ܬܫܘܒܚܐ ܕܡܠܬ: ܠܐܝܠܝܢ
ܕܟ̈ܠ ܬܪܒܝܬܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬ ܐܬܦܫܩ. ܘܠܐܝܠܝܢ ܕܡܢ ܙܘܥܝܢ ܒܡܫܡܠܝܢܘܢ.
ܫܡ ܒܪ ܡ̇ܢܕܡ ܫܡ: ܕܡܢ ܙ̈ܘܥܬܐ ܕܦܓܪܬܗ ܘܒܥܘܬܐ ܡܠܦܢܝܢ ܚܢܝܢ
ܕܢܫܡܘ: ܘܐܦ ܠܝܫܘܥ ܕܐܝܠܝܢ ܕܡܬܪܒܝܢ ܠܡܫܝܚܘܬ ܘܒܥܘܬܐ ܒܫܡܝܢܘܢ
ܪܒܐ: ܗܘ ܕܝܢ ܐܠܐ ܒܫܡ ܕܢܦܠܘ ܕܡ̈ܪܘܗܝ، ܬܠܝܐ ܒܡܠܬ ܫܡܝܢܬܐ.
ܐܝܟ ܕܢܬܒܥ ܠܐܒܕ ܕܒܒܐ ܒܠܫܢܐ ܕܡܪܝܐ: ܡܦܩܝܢ ܫܡ ܒܪ ܕܠܐ
ܡܬܡܠܠܐ ܪܒܘܬܐ ܕܫܡܝܬܗ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ: ܠܐ ܡܢ ܡܫܡܫܢܘܬܗ ܕܠܒܝܢ
ܘܐܦܠܐ ܡܢ ܒܥܘܬܐ ܕܠܒ̈ܢܐ ܬ̈ܠܝܠܐ. ܐܝܟ ܒܪܒܐ[7] ܒܪ[8] ܕܡܫܡܫܝܢ ܢܘܗܪܗ
ܕܒܥܒܕܐ ܠܫܘܬܐ ܕܩܘܒܠܐܐ: ܗܒܢܐ ܪܒܘܬܐ ܕܕܘܒܪܘܗܝ: ܒܒܪܐ ܠܦܘܠܣܐ
ܕܡܢ ܒܠܒܕ. ܘܠܡܒܐ ܡܦܠܠ ܕܡܫܡܫܝܢ ܒܡܠܬ: ܢܬܒܘܡ ܠܗ ܡܢ ܕܢܬܒܥܪ
ܒܠܘܗܝ، ܒܡܘܠܦܢ ܘܒܥܘܪܐ. ܐܝܟ ܬܠܘܕܐ ܕܝܢ ܡܬܢܟܫܝܢ ܫܡ ܒܪ̈ܘܗܝ: ܝܪܒ
ܗ̇ܘܢ ܕܫܡܥܝܢ ܠܗܘܢ ܕܠܡܫܡܠܠܘ ܡܫܪܝܢ: ܒܪ ܗ̇ܘܢ ܠܐ ܗܘܐ ܡܕܡ ܪܒ
ܡܫܡܠܝܢ: ܐܠܐ ܡܠܬܐ ܚܫܝܫܬܐ. ܕܦܠܓܗ ܒܠܘܠܒܐ ܢܦܫܐ: ܚܕܘܬܐ

[1] L ܢܬܒܥܘܢ. [2] Kann sich nur auf ܠܝܫܘܥ beziehen; L ܕܡܫܝܚܘܬܟ ܐܬܓܠܝܬܝ, vgl. S. 225, Fußnote 4. [3] L ܠܒܐܝܬܐܠܗܘܬ. [4] L ܡܬܕܠܚܢܐ. [5] B ܗܘ ܡܫܡܠܝܐ. [6] L add. ܒܠܘܗܝ. [7] L ܐܒܪܒܐ. [8] Fehlt B.

ܡܫܝܚܐ ܠܫܡܫܗܘܢ: ܕܫܡܥ ܠܗܘܢ ܕܢܬܬܐܝܬ ܒܠܫܢܗܘܢ ܡܕܢܚܝܢ. ܘܡܫܢܐ[1]
ܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܕܣܒܪܐ ܗܘܝܢ ܡܬܬܠܠ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܫܒܝܚܘܗܝ، ܐܚܐ ܫܪܝܪܐ:
ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܠܝܨ ܫܒܩܘܗܝ ܕܡܫܒܚܐ ܠܒܝܬ ܠܟܠ ܕܐܝܟ ܫܠܝܛ ܡܫܡܫ
ܕܢܬܠܠ ܒܠܗܘܢ. ܐܦ ܢܝܚܐ ܒܪ ܦܠܓܐ ܠܘܬܐ ܕܫܦܝܪ ܠܐܚܝ ܒܡܠܬܐ
ܕܬܪܥܝܬܐ ܠܐ ܢܦܫܐ: ܟܕ ܐܝܠܝܢ ܕܢܦܩܝܢ ܠܗ ܒܠܗ ܕܫܡܥܬܐ[2]...... ܐܚܝܢܐ
ܡܠܬܐ ܕܫܒܪܘܬܗ. ܡܫܒܠܐ ܒܡܬܠܠܬܐ ܠܐ ܗܘܐ ܕܬܡܝܗܘܬ ܠܡܪܗ: ܐܠܐ
ܕܐܝܟ ܡܫܡܫܢܘܬܗ ܡܠܠܗ ܀ ܘܫܡ ܕܐܬܦܠܓܡ ܕܫܬܒܐ ܒܡܠܐ ܕܡܘܫܐ ܕܕܒܪܘܗܝ،
ܕܒܥܕܐ ܕܐܠܗܐ: ܠܐ ܗܘܐ ܡܛܠ ܕܐܝܬ ܡܢ ܫܠܝܐ ܒܠ ܗܕܐ ܦܫܒܚܝܢ
ܕܢܡܪܐ: ܐܠܐ ܕܢܘܚܡ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ ܡܠܪܟ ܠܝ ܕܢܗܘܐ ܒܠܒܘܬܗ. ܕܢܓܒܪ
ܢܦܩ ܐܢܫ ܠܥܠ ܡܫܠܚܐ ܡܢ ܕܒܝܬ: ܕܡܒܠܬ ܠܒܝܗ ܡܢ ܫܒܝܒܐ ܘܡܢ
ܫܬܐ ܕܡܘܬܢ[3]: ܕܢܦܫܢ ܠܡܬܪܒܐ ܠܐܠܝܢ ܕܐܒܠܐ[4] . . . .
. . . . ܒܡܠܬܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܕܬܫܡ ܒܡܬܦܠܐ ܠܡܒܠ ܡܢܗܘܬܐ ܕܕܒܪܘܗܝ، ܡܬܚܫܝܢ ܚܢܢ: ܐܠܐ
ܒܡܠܬܐ ܓܪܒܬܐ ܕܦܓܢܝܐ ܓܒܝܐ ܦܓܥܐ: ܠܡܬܚܫ ܒܠܗܘܢ، ܚܦܝܛܝܢ ܚܢܢ.
ܐܝܟ ܡܢܐ ܒܪ ܕܠܝܬ ܡܫܝܚܘܬܐ ܠܓܒܝܢܐ. ܡܛܠ ܕܐܒܠܐ ܦܪܘܓܐ ܘܡܕܒܪܢܐ:[5]
ܘܓܪܬܗ ܒܡܫܝܚܘܬܐ ܕܐܦܐ ܠܐ ܦܠܗܐ: ܡܒܝܐ ܠܝܬ ܡܠܬܐ ܕܬܫܬܒܐ
ܠܒܘܬܪܐ ܕܒܝܢܘܗܝ: ܕܒܗܝܐ ܫܪܝܪܐ ܕܒܠܗܘܢ، ܡܬܠܠܝܢ ܚܢܢ ܀

ܢܦܪܐ ܕܝܢ ܡܢ ܥܡܗ، ܘܒܡܬܪܬܐ: ܕܢܬܒܐ ܢܦܡܝܐ ܕܫܪܗ. ܕܠܐ ܓܝܪ
ܡܡܫܦܝܢ ܚܢܢ ܢܬܓܠ ܒܡܬܪܬܐ ܕܒܠܗܘܢ، ܡܬܠܠܝܢ ܚܢܢ. ܘܠܐ ܓܝܪ ܥܒܡܝܢ ܚܢܢ
ܢܠܠܗܝ ܦܘܪܥܬܐ ܕܦܠܓܘܬܗ ܒܒܬܡ. ܐܝܠܝܢ ܐܟܝܢ ܒܪ ܢܬܪܬܐ ܕܠܒܪ ܡܢ
ܐܘܪܚܬܐ ܕܐܠܗܐ ܐܬܬܣܝܡ: ܕܒܫܘܒܐ ܕܐܠܗܐ ܠܐ ܡܬܦܬܚܝܢ. ܒܠܗܘܢ
ܒܪ ܩܘܠܣܐ ܕܒܠ ܦܩܘܕܐ[6]: ܟܕ ܕܝܢ ܕܢܬܪ ܡܢ ܫܡܘܗܝ، ܠܐܠܗܐ ܐܒܘܢ:
ܘܠܗܘܢ ܡܫܡܫܢܐ ܗܘ: ܐܚܕܐ ܗ، ܒܪ ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܬܦܝܩ
ܒܦܘܫܩܐ: ܠܟܠ ܕܗܘܝܢ ܒܫܘܒܗ ܒܐܠܗܐ[7] ܐܬܬܪܝܡ: ܐܠܐ ܦܘܪܥܢܐ
ܕܬܫܒܘܚܬܐ ܕܐܠܗܐ: ܗ، ܕܗܝܢ ܕܒܝܬܐ ܕܐܒܢܐ ܕܬܬܕܪܟ ܠܐ ܡܫܝܚܐ.
ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܒܥܬ ܡܢ ܥܡܠܗ ܩܠܝܠܬܐ ܫܪܒܐ: ܘܒܡܬܪܬܗ ܢܬܝܪܝܢ ܚܢܢ

ܒܠܗܘܢ، ܡܬܠܠܝܢ ܚܢܢ

[1] Dieser Abschnitt von ܘܡܫܢܐ an bis einschließlich ܕܒܠܗܘܢ، ܡܬܠܠܝܢ ܚܢܢ (Z. 17) fehlt in L. [2] Darauf folgen noch einige Worte, die nicht mit Sicherheit zu erkennen sind. [3] Unsicher. [4] Zwei Zeilen in B unleserlich. [5] B ܦܪ̈ܘܓܐ ܕܗܕܒܪܐ. [6] L ܦܘܩܕܢ. [7] B ܕܐܠܗܐ.

ܕܢܫܒܘܚ ܒܐܬܘܬܐ ܕܕܘܒܪܬܐ: ܕܢܩܘܡ ܠܥܘܠܡ[1] ܒܕܘܒܪܗ ܀ ܗܢܐ ܗܘܐ ܗܟܝܠ
ܠܒܪܐ ܕܐܬܒܚܝܪܘܬܐ ܕܕܝܢܘܬܐ: ܒܐܒܗܘܬܗ ܒܪ ܐܒܪܗܡ ܗܘܐ ܦܪܝܫܐ
ܕܒܥܒܕܘܬܐ ܒܣܝܡܝܢ ܗܘܘ: ܘܗܢܝܢ ܠܒܢܝܐ ܪܒܐ ܘܡܫܡܪܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ.
ܘܡܛܠ ܕܐܬܠܝܢ[2] ܕܒܥܒܕܘܬܐ[2] ܫܒܝܩܝܢ[2]: ܢܦܩܐ ܗܝ ܠܗܘܢ ܗܕܐ ܕܡܬܪ̈ܕܝܢ:
ܗܘ ܕܝܢ ܗܢܐ ܡܟܐܢܐ ܕܡܫܡܗܬܐ: ܒܫܠܝܘܬܗ ܡܢ ܐܒܗ̈ܘܗܝ، ܠܐܬܝܢܣ[3]
ܡܕܝܢܬܐ ܐܫܬܕܪ ܗܘܐ: ܘܟܕ ܠܐ ܙܒܢ ܠܡܣܒܥܘܬܗ ܕܝܘܠܦܢܐ ܬܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܬܪ ܗܘܐ: ܟܕ ܪܕܐ ܒܗ ܒܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ ܕܝܘܢܝܐ: ܐܝܟ ܐܠܦܐ ܕܪܘܚܢܐ
ܒܡܫܡܗܬܐ ܢܦܩܐ ܠܗ: ܘܟܠܠܐ ܕܒܝ̈ܬܐ ܡܢ ܡܪܡܝܬܗ ܥܒܕܘܗܝ: ܟܕ ܢܠܦܪܐ
ܠܫܠܝܘܬܗ ܒܟܠܗ ܢܦܫܘܬܐ ܕܒܪܬܐ ܠܡܫܝܚܘܬܐ ܕܐܠܗܐ: ܘܗܢܝܢ ܕܢܬܪ ܠܗ
ܒܥܒܕܘܬܐ ܕܝܘܠܦܢܐ ܘܡܫܬܪܪܘܬܐ ܕܐܚܬܐ: ܒܥܒܕܘܬܐ ܠܐܬܘܗ ܟܕ ܐܬܝܢܣ[3]
ܡܕܝܢܬܐ ܡܪܒܐ ܗܘܘ. ܕܡܦܣܠܝܐ ܬܡܢ ܢܦܩ ܗܘܐ ܠܝܘܠܦܢܐ ܕܩܠܝܐ.
ܡܢ ܕܝܢ ܕܠܗܕܐ ܠܐ ܐܬܬܦܣ ܗܘܐ: ܠܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܡܢ ܬܡܢ ܕܒܪ ܗܘܐ:
ܕܬܡܢ ܢܦܪܐ ܠܟܠܗ ܝܘܠܦܢܐ ܕܐܣܘܬܐ: ܘܕܡܫܝܚܘܬܐ ܘܕܠܝܠܘܬܐ:
ܐܝܟܢܐ ܕܢܕܥ ܡܢ ܣܘܪܗܬܐ ܕܣܒܟܬܐ ܕܗܘܝܐ ܠܐ ܢܦܠܛ ܗܘܐ ܀ ܘܡܢ
ܕܣܝܐ ܒܟܠܗ ܝܘܠܦܢܐ ܕܥܠܡܘܬܐ[4]: ܒܪ ܡܢܗ: ܘܡܢ ܟܢܫܬܐ ܕܦܠܟܐ
ܕܒܪܘܟܬܐ ܕܝܘܚܢܢ ܕܩܠܝܡܦܐ[5] ܐܘܣܛܘܒ ܕܝܗܒ. ܟܕ ܐܦܠܐ ܡܢ
ܢܦܠܬܐ ܕܠܟܘܬܐ ܐܬܦܠܓܬ ܬܪܝܢܘܬܗ. ܕܬܬܟܪ ܒܗ ܒܐܘܦܐ
ܕܡܫܡܗܬܗ[6] ܕܡܠܝܐ. ܦܠܘܣܐ ܠܒܪ ܕܪܘܚܐ ܕܗܝܢ ܗܘ، ܒܗ ܒܡܕܝܢܬܐ
ܦܪܢܝܬܐ ܕܐܠܗܐ: ܕܬܪܒܘܬܗ ܠܐ ܢܗܡ[7] ܒܬܠܡܝܕܘܗܝ ܕܦܐܕܐ. ܘܡܢ
ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܫܘܥܒܕܗ، ܬܘܒ ܐ: ܠܐܬܪܐ ܕܝܢܬ ܐܒܗ̈ܘܗܝ،[8] ܐܣܛܪܗܒ ܕܝܘܠܦܢ.
ܘܒܬܪܗ ܕܡܫܬܡܗ: ܠܦܪܘܣܦܘܢܘܬܐ ܒܩܪܝܬܗ ܘܒܐܘܪܚܗ[9] ܠܟܠܢܝܢ ܐܬܪܘܦ
ܗܘܐ. ܘܒܡܘܪܝܐ ܕܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ[10] ܢܦܩ ܕܢܬܒܥ. ܕܒܟܠܗ ܡܬܬܒܥܐ ܙܪܝܙܐ
ܢܦܩܐ: ܘܐܘܠܘܐ ܕܬܡܗ[11] ܠܒܪܡܫܗ ܢܒܟܐ. ܘܡܬܠܒܟܐܢܬ ܐܚܕܢ ܢܢܫܗ:
ܒܐܬܪܐ ܕܒܝܠܦܐ ܫܒܩܗ ܘܥܒܪ ܠܦܢܝܬܐ ܕܐܒܗ̈ܘܗܝ: ܕܬܡܢ ܢܪܝ ܒܥܒܪܐ
ܕܡܢܗܝܢ ܠܒܠܗܝܢ ܠܟܢ̈ܬܐ. ܘܡܢ ܕܐܬܐ ܗܘܐ ܬܡܢ ܒܗ ܒܐܬܪܐ ܙܒܢܐ ܠܐ
ܙܒܢ: ܒܟܠܗ ܠܡܥܪܐ ܢܦܫܐ ܕܢܝܫܪܐ: ܘܦܪܣ ܒܬ̈ܘܗܝ، ܕܢܣܒܝܢ[12] ܡܢ

[1] L ܠܗ ܘܠܡ. [2] In B fast verwischt. [3] L ܠܐܬܝܢܘܣ und Z. 10 ܐܬܝܢܘܣ. [4] L ܕܥܠܡܘܬܐ. [5] L ܕܦܝܠܘܣܦܐ. [6] L ܕܡܫܡܗܬܐ. [7] B ܢܕܥ; L ܢܡܥ [sic]; am Rande aber in L: ܠܐ ܢܕܥ ܢܬܬܬܐ. [8] L am Rande: ܠܐܒܘܗܝ. [9] L ܘܒܐܘܣܛܪܗ. [10] B ܕܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ. [11] L add. ܗܘܐ. [12] L, wie es scheint, ܠܢܣܒܝܢ.

ܠܛܠܝܘܬܐ ܠܡܫܡܫܘ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܫܝܚܝܬܐ ܕܐܒܪܐ ܒ̈ܠܗܐ: ܗܘܝܡ ܡܢ ܬܘܒ
ܠܘܦܝܪܐ ܕܩܫܝܫܘܬܐ ܐܬܕܒܪ ܒܩܘܪܝܐ ܡܕܝܢܝܬܐ. ܘܡܢ ܕܐܬܦܪܫ ܒܕܪܓܐ
ܕܩ̈ܫܝܫܐ: ܒܪ ܥܣܬܗ ܒܟܪܝܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܐܬܬܢܝܚ ܕܢܫܘܐ ܡܬܩܢܘܬܗ. ܘܗܘܐ
ܒܡܕܝܢܬܐ ܕܠܒܪ ܕܢܨܝܒ[1] ܒܟܠܝܠܬܗ ܕܠܝܐ ܐܬܦܪܫ ܒܝܫ ܒܝܬܐ ܕܚ̈ܫܐ
ܠܟܘܡܪܘܬܗ ܡܫܡܫܢܐ: ܟܕ ܢܩܘܦ ܠܗ ܒܡܕܝܢܬܐ ܥܦ̈ܝܪܬܐ ܕܩ̈ܕܝܫ ܬܫܡܫܬܐ
ܕܐܠܗܐ ܀ ܒ̈ܢܝܗܐ ܡܢ ܗܡܘܪܬܗ ܕܠܘܬܗܘܢ. ܘܠܡܪܢܐ ܦ̇ܠܦܠܝܢ ܗܘܘ
ܒܟܠܗ ܡܕܝܢܬܐ. ܡܬܦ̈ܪܫܐ ܒܟܬܒܐ ܠܗܘܢ ܡܙܕܗܪ ܗܘܐ. ܘܐܦܪ̈ܫܗܘܢ[2]
ܡܙܝܢ ܗܘܐ. ܠܢ̈ܦܫܬܐ ܒܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܠܗܘܢ ܡܙܝܢܐ ܗܘܐ[3]:
ܕܠܬܪ̈ܬܝܗܘܢ ܦܬܘܪ̈ܬܐ ܠܐ ܚܣܝܪ ܗܘܬ. ܗܢܐ ܗܘܐ ܒܢ̈ܝܗ ܒܡܕܝܢܬܐ:
ܒܝܬ ܒ̈ܢܝܢܐ ܕܟܠ ܗܕܐ[4] ܚܣܝܢ ܗܘܘ ܘܒ̣ܝܬ ܡܕܒܪܢܘܬܗ ܗܢܐ ܗܘܐ
ܥܦܠܠܗ[5]. ܒܡܘܗܒܐ ܕܢܝ ܐܚܝܢܐ ܘܡܣܪܐ[6] ܐܬܘܗܝ ܗܘܐ: ܘܒܠܝܠܘܬܐ
ܕܠܐܒ̈ܐ ܒܚܝܠ ܗܘܐ: ܘܒܟܢ̈ܘܫܬܐ ܕܒܝܢ ܠܩܕܡܬܐ ܩ̈ܠܝܐܬܐ ܫܡܫܝܢ
ܗܘܐ. ܠܥܡܪܐ ܕܝܢ ܐܝܟ ܒܝܬܘܬܐ ܩ̈ܠܝܠܬܐ ܦܠܚ ܗܘܐ ܠܗ. ܬ̈ܝܒܐ ܕܝܢ
ܠܐ ܝܕܥܝܢ: ܠܒܝܬܐ ܕܬܬܦܠܓ ܥܠ ܒ̈ܢܝܗ، ܐܬܪܐ. ܠܐ ܝܗܒ ܠܗ̇. ܐܠܐ
ܥܠ ܡܫܬܘܬܐ ܕܡܘܬܐ: ܠܒܝܬܐ ܡܢ ܦܠܛܗ ܒܡܟܪܟܐ ܥܪܐ ܗܘܐ. ܒܟܝܐ
ܘܟ̈ܠܝܢ ܐܝܟ ܡܢ ܟܠܗ ܥܡܪܗ ܫܒܩܐ ܢܦܩ ܗܘܐ ܕܢܬܝܚܝܢ: ܘܠܡܪܐ
ܡܥܒܪܐ ܗܘܐ. ܘܡܢܐ ܕܠܡܥܒܪ ܒܬܪ̈ܥܐ ܗܘܐ: ܦܢܝܬܐ ܥܠ ܐܦ̈ܝܗ، ܠܦܬܐ
ܗܘܐ: ܘܡܢܝܢ ܥܠ ܡܫܬܘܬܗ ܕܐܚ̈ܝ ܗܘܐ. ܘܥܠܬ ܒܝܬܗ ܡܢܐ ܕܟ̈ܠܝܢ
ܦܢܝܬܐ ܗܘܬ̇. ܕܐܝ̈ܬܘܗܝ، ܡܢ ܐܦ̈ܘܗܝ، ܢܬܒܐ ܗܘܬ ܀ ܗܕܐ ܗܘܬ ܕܝܢ
ܬܫܡܫܬܗ ܕܟܠ ܐܪܥܐ: ܛܛܪܕܝܘܢ[7] ܚܫܝܐܝܬ. ܒܡܠܒܫܪܐ ܘܒܥܘܪܐ
ܕܬܫܝܢ ܢܝܪܗ ܫܩܝܠ ܗܘܐ: ܡܢ[8] ܟܬܒ ܕܐܬܬܦܝܫ ܕܒܝܬܐ ܥܠ ܒ̈ܢܝܗ،
ܢܬܒܝܢ ܗܘܐ. ܗܟܢܐ ܕܝܢ ܡܢ ܟܬܒ ܕܐܚܪ ܥ̈ܢܝܐ ܘܒܣܘܪܬܐ ܒܡܫܝܚܘܬܐ:
ܟܕ ܠܦܝܡ ܠܗ ܗܠܝܢ ܕܒܦ̈ܪܐ ܕܡܠܝܫܝܢ ܒܠܒܒܐ ܕܐܠܗܐ: ܘܗܘܐ ܠܗ ܢܘܗܪܐ
ܒܡܕܝܢܬܗ ܪܒܬܐ[9] ܘܥܫ ܠܗ ܐܝܫܗ ܒܫܝܢܐ ܒܦܢܝܬܐ ܕܐܬܪܘ̈ܬܐ ܩ̈ܠܝܠܬܐ:
ܘܒܪ ܠܗ ܥܠ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܡܕܝܢܬܗ، ܒܢܝܪܗ: ܘܡܢ ܠܗ ܥܠܘܗܝ، ܒܝܢܝܬܐ

[1] B ܕܢܨܝܒܝܢ. [2] B ܕܐܦܪ̈ܫܗܘܢ. [3] L ܡܙܝ̇ܢܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ.
[4] B ܗܠܝܢ. [5] In B ist nur das Suffix zu erkennen; das übrige ist verwischt.
[6] In B verwischt. [7] du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis, Lugduni 1688, Col. 281: ‚τετράδερμον Quaternio ex pergameno'. [8] L ܘܡܢ. [9] L ܒܡܕܝܢܬܐ ܪܒܬܐ ܕܠܗ.

ܕܐܠܗܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܟܠܗܘܢ ܒܐܝܕܐ ܘܐܝܕܐ[1] ܡܕܒܪܢܐ ܕܐܦܝܣܩܘܦܘܬܗ[2]
ܐܝܬܘܗܝ، ܗܘܐ: ܘܡܕܒܪܢܘܬܗ ܚ̇ܕܐ ܗܘܐ ܘܢܦܩ: ܒܐܝܠܝܢ[3] ܕܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܠܗ
ܕܢ̈ܗܘܢ ܠܐܠܗܐ ܕܫܡܝܐ ܀ ܟܕ ܕܝܢ ܘܐܬܬܚܝܒ ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܐ ܗܢܐ: ܗܘ
ܗܢܐ[3] ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܡܕܒܪܢܗ، ܘܩ̇ܒܝܠܬ ܡܕܒܪܢܘܬܗ ܕܠܐ ܪܕܝܐ: ܠܐ ܗܘܐ
ܝܕܥܐ ܦܓܥܬܐ. ܘܟܕ ܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ ܠܗܘܢ ܐܬܟܢܫܘ ܠܡܬܐܬܐ: ܕܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܢܬܦܢܘܢ ܒܗ̇ ܒܡܕܝܢܬܐ: ܕܗܘ̇ ܗܢܐ ܠܦܬܟܪܐ ܐܝܬܘܗܝ، ܗܘܐ: ܘܟܕ
ܕܐܬܟ̇ܢܫܘ ܒܡܕܝܢܬܐ ܣܘܢܗܕܘܣ[4] ܕܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ ܒܝܕ ܐܒܠܘܣ[5] ܕܡܕܝܢܬܐ ܥܠܝܗ̇
ܘܒܟܠܗ ܦܓܥܬܐ ܕܦܪܝܟܘܪܘܣ[6]: ܐܬܐܟܪܙ ܡܢ ܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ ܠܐܒܠܘܣ[7] ܥܠܘܗܝ
ܕܟܕܒܬܐ: ܕܠܒܟܘ ܢܦܩܝܢ ܐܝܬܘܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܠܡܟܒܕ ܠܟܠܗ. ܘܩܕܡ
ܕܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ ܥܘܐܠܗܘܢ ܗܢܐ ܙܒܢ ܒܥܒܐ ܠܐ ܢܗܘܐ ܗܘܐ: ܘܟܕ ܒܬܪ
ܕܐܣܟܪܘ: ܥܠܘܗܝ ܐܢܫܘܬܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܥܒܐܝܬ ܒܬܪ ܘܠܐ ܕܐܘܒܬܐ ܠܦܓܥܬܐ ܠܡܫܝܠܘܬܗ[8]
ܕܢܬܦܩܕ ܥܠܝܗܘܢ ܪܕܐ ܫܐܠܘ ܗܘܘ ܀ ܘܟܕ ܒܬܪ ܕܢܦܠ ܒܐ̈ܒܘܗܝ، ܠܐ
ܗܘܐ: ܠܡܕܒܪ ܡܕܒܪܢܘܬ ܐܬܦܪܘܣ. ܘܐܬܠܚܐ ܒܗ̇ ܘܝܕܥ ܗܘ̣ ܒܐܬܪܐ
ܪܒܐ ܗܘܐ. ܘܗܘ ܢܦܩ ܠܡܕܝܢܬܗ: ܕܡܢ ܗܕܐ ܕܐܬܝܒ ܢܬܦܠܓ ܗܘܐ. ܢܦܪܐ
ܗܘܬ ܟܕ ܒܢ̈ܘܗܝ، ܕܠܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ ܢܬܡܪܐ ܗܘܐ: ܘܦܩܕ ܗܘܐ ܕܢܫܬܪܐ
ܥܠ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܠܗܐ ܢܬܗܝܡܢ ܗܘܐ. ܘܡܛܠ ܗܕܐ ܕܥܠܬܐ ܦܫ ܕܢܬܒ:
ܘܫܦܪ ܡܢ ܒܪܬܐ ܟܕ ܐܙ̇ܠ ܒܗ ܒܬܠܟܐ ܡܬܠܟܐܝܬ: ܘܟܡܘܪܐ ܐܫܟܚ
ܠܗ ܒܝܬ ܡܕܝܢܬܐ ܕܬܫܬܪ ܠܐܠܗܐ. ܬܘܒ ܒܥܕܬܐ ܕܩܫܐ ܕܒܠܐܝܐ. ܘܟܕ
ܐܬܟܒܪ، ܘܠܬܘܬܗ، ܘܫܡܗ ܒܬܪܗ ܠܟܠ ܩܕܝܫ: ܘܐܬܬܦܝܣܘ[9] ܟܬܒܐ ܩ̈ܦܠܐܐ
ܡܬܠܬܗ: ܘܐܚܕ ܠܦܪܘܣܐ ܠܒܠܡܐ ܒܟܬܒܗ: ܘܦܪܝܒܐ ܗܘܬ ܒܥܬܐ ܕܗܘܐ
ܢܡܘܣܐ. ܕܢܒܠܠ[10] ܗܘܐ ܠܗ ܡܢ ܗܢܐ ܩܘܒܪܢܐ: ܦܪܘܬ ܗܘܬ ܠܗ[11] ܠܟܠܗ
ܐܢܫܘܬܐ ܥܠ ܥܘܡܩܗ: ܕܠܐܠܡܐ ܠܐ ܢܬܦܫ ܒܗ ܟܘܗ ܘܟܝܐ: ܟܕ ܕܝܢ ܥܒܕܐ
ܒܪܢ ܕܢܬܦܫ ܠܥܕܬܗ: ܐܚܕ ܡܢ ܐܚ̈ܐ ܕܒܝ ܗܘܐ ܐܬܐ ܕܩ̈ܫܝܫܐ

---

[1] Fehlt B. [2] L ܕܐܦܝܣܩܘܦܘܬܗ; in L wird dieses Wort immer mit ܘ nach dem ܩ geschrieben. [3] Die Worte ܗܢܐ ܗܘ . . . ܒܐܝܠܝܢ in B verwischt. [4] L ܣܘܢܗܘܕܘܣ. [5] L ܐܘܒܠܘܣ. [6] L ܕܦܪܝܟܘܪܘܣ; *περίχωρος* ‚rings herumliegend'; *περίχωρος, ἡ* oder *περίχωρα, τά* ‚Umgegend'. [7] L ܠܐܘܒܠܘܣ. [8] L ܠܡܫܠܡܘܬܗ. [9] B ܘܐܬܬܦܝܣܘ, L ܘܐܬܬܦܝܣܘ; in den mir zugänglichen Wörterbüchern ist *Ethpa''al* nicht belegt. [10] ܕ fehlt in B. [11] BL ܠܗ ܒܬܪ; ܒܬܪ ist aber wahrscheinlich zu streichen. Das Wort könnte durch Dittographie aus ܠܗ entstanden sein.

ܕܬܫ̈ܡܫܬܗܘܢ[1]: ܘܐܫܬܡܥ ܪܝܚܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܗ ܠܒܪ ܡܢ ܒܝܬܐ: ܘܟܕ ܚܙܐ
ܕܕܘܪܫܬܐ ܗܘ ܕܬܫܡܫܬܗ ܡܢ ܗ̇ܝ ܐܝܬܝܗ̇ ܕܩܕ̈ܡܐ: ܕܒܪ ܠܗ ܐܢܫܐ ܠܐ ܘܟܬ̈ܝܢ:
ܘܡܢ ܒܡܕܒܪܬܐ ܠܡܕܒܪܬܐ ܐܙܠܘ. ܒܕܡܘܬܐ ܠܐܝܠܐ ܕܦܪ̈ܚܝܢ. ܘܐܝܠܘ ܕܒܥܪܘܒܝܗ̇[2]
ܠܥܘܒܕܬܐ ܗ̇ܝ: ܘܩܝܡ ܕܡܕܒܪܬܐ ܡܢ ܬܚܘܡ ܘܠܒܪ ܦܫܝܛ. ܘܡܨܒܐ ܠܗܘܢ
ܝܕ̈ܘܗܝ[3] ܕܒܥܝܬܐ ܕܩܘܫܐ: ܘܩܪܝ[4] ܟܠܢܫ ܒܦܘܡܗ ܕܡܫܒܚܢܝܢ. ܘܐܬܠܒܗ
ܘܐܬܚܫܒܘܢ، ܟܕ ܡܢܦܬܪ ܟܠܦܘܗܝ. ܘܡܢ ܬܚܘܡ ܕܟܪܘܡܗܘܢ، ܠܡܐܬܬܐ. ܘܗܘܐ
ܠܗ ܒܐܘܪܚܗܘܢ ܐܝܟ ܥܠܝܐ ܡܢ ܘܒܬܪܐ ܕܝܘܡܐ ܕܠܒܗ. ܕܢܚܙܘܠ ܗܘܐ
ܠܗ ܡܢ ܗܢܐ ܕܐܙܠܐ. ܘܟܕ ܚܙܐ ܐܚܪܢ ܗܘܐ: ܕܠܐ ܠܐ ܥܘܐ ܐܢܐ ܐܢܐ ܠܥܡܕܐ
ܗܢܐ ܕܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ: ܕܐܬ ܗܘ ܡܢ ܫܢܝ ܟܡܝܬܗ. ܘܟܕ ܡܢ ܟܪܗ ܩܕܝܫ
ܠܟܪܬܐ: ܐܬܪܐ ܩܕܝܫܬܐ ܐܘܪܫܠܡ، ܠܡܒܪܟܘܗ̇ ܕܐܠܗܐ. ܘܡܛܝ ܕܗ̇ܝ،
ܡܛܠܬܐ ܪܒܬܐ ܕܗܘ ܟܠ ܦܬܓܡܐ: ܕܝܘܢ ܫ̇ܡܥ ܠܗ ܪܝܫܐ: ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܠܐ
ܐܫܬܘܕܝ ܡܢ ܕܢܗܘܐ ܒܪ ܥܡܬܗ. ܘܡܘܕܝܢܐ[5] ܕܡ ܕܠܒܪ ܡܢ ܒܝܬܗ ܕܐܠܗܐ:
ܡܢܝ ܕܠܐ ܢܗܘܐ ܗܘܐ ܗܕܐ ܦܬܡ[6] ܗܘܘ ܘܐܬܟܪܡ ܕܡܟ[7] ܠܡ ܡܢ ܡܥܒܪܐ[6]
ܕܬܪ̈ܝܢ ܒܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ: ܠܡܕܢܚ[8] ܬܪ̈ܝܢ ܕܟܠܢܫ. ܒܕܡܘܬܐ ܟܕ ܠܐ̈ܒܠܟܒܝܗ
ܕܒܕܬܐ ܘܡܕܝܢܬܐ ܪܒܬܐ ܗܘܬ ܥܠܝܗܘܢ[9]. ܘܒܐܝܠܝܢ ܡܕܡܥܝܢ ܕܢܝܫܐ
ܗܘܬ: ܘܫܪܟܐ ܥܠܝܗܘܢ[10] ܡܟܬܒ ܗܘܐ ܀ ܡܢ ܒܬܪ ܕܡ ܕܬܘܒ ܥܠ ܒܘܪܣܢܐ
ܕܡܫܝܚܘܬܐ: ܠܡܘܕܝܢܐ[11] ܕܟܢܘܫܝܗ ܘܠܟܗܢ̈ܝܗܘܢ: ܦܪܘܣܐ ܟܟܦܢܐ ܗܘܐ
ܗܘܐ: ܠܒܪ ܡܢ ܕܟܫܝܪܘܬܗ ܫܘܒܩܢܗܘܢ[12] ܟܪܝܣܛܝܢܘܬܗ ܦܐܪ ܗܘܐ: ܟܕ
ܒܬܪ ܕܝܢ ܡܟܝܢܐ ܗܘ ܒܐܬܪܐ: ܒܝܢܝܗܘܢ ܐܫܠܡܘ ܠܗ ܠܡܬܪܣܝܘ ܘܠܡܕܒܪ
ܐܢܘܢ ܒܡܫܝܚܝܐ. ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ. ܕܐܬܪܣܐ ܐܢܘܢ ܡܫܠܡ ܐܢܐ.
ܒܐܘܠܨܢܐ ܒܪ ܥܡܐ ܕܡܫܝܚܝܐ ܕܐܬܪܫܡ ܥܠܝܗܘܢ[13] ܠܐ ܡܫܟܚ ܐܢܐ.
ܐܢ ܝܗܒܢܐ ܦܠܓܐ ܐܢܬ ܠܗܘܢ ܒܡܫܝܚܐ: ܒܐܪܥܬܐ ܐܫܠܡܘ ܠܕܝܪܐ
ܒܢ̈ܝܗܘܢ: ܘܠܐ ܡܛܠ ܐܘܠܨܢܐ ܬܓܒܠܘܢ ܐܢܘܢ ܠܕܝܪܐ ܒܐܣܟܝܡܐ
ܠܒܢ̈ܝܗܘܢ[14]. ܐܬܬ ܟܕ ܝܕܥܐ ܕܫܒܥܐ ܥܠܝܗܘܢ. ܘܡܛܠ ܕܗܘܐ ܒܐܘܠܨܢܐ.
ܗܦܟ ܠܗ ܠܡܠܘܬܐ. ܘܡܛܠ ܐܝܟ ܕܫܒܪܬܐ ܦܩܕܗܘܢ ܠܕܝܪܐ ܠܐ
ܬܫܠܡܘܢ ܘܬܬܪܘܢ ܬܬܒܥܘܢ ܡܢܗ ܒܘܠܨܢܐ ܕܡܫܝܚܐ: ܘܬܫܠܡ

---

[1] L ܕܬܫ̈ܡܫܐܗܘܢ. [2] L ܕܒܥܒܪܘܒܝܗ̇; ܠܥܘܒܕܬܐ ܗ̇ܝ fehlt in L. [3] B ܐܝܕ̈ܘܗܝ. [4] L ܘܩܪܐ. [5] L ܘܡܘܕܝܢܐ. [6] In B verwischt. [7] Nach L; B vielleicht ܕܗܡܟ. [8] B ܠܢܕܒ. [9] Fehlt in B. [10] L ܠܗܘܢ. [11] L ܠܡܘܕܝܢܐ. [12] Konjektur; BL ܫܘܒܩܢܗܘܢ. [13] L ܕܐܬܪܫܡ ܥܠܝܗܘܢ ܥܡܐ ܕܡܫܝܚܝܐ. [14] ܠ fehlt in B.

ܟܠܗܘܢ ܗ̇ܝ ܕܐܬܗ̈ܦܟܘܢ: ܕܗܟܢܐ ܕܡܦܠ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܒ̇ܥܝܢ ܗܘܘ ܠܗ.[1]
ܘܡܢ ܕܒܝܗ ܩ̈ܛܝܠܐ ܡܬܚܘܝܢ ܕܬܒ̇ܘܬ ܠܗ̇ ܐܦ ܗܕܐ ܡܠܬܐ ܕܒܐܘܪܚܬܗ
ܟܠܗܘܢ: ܕܒ̈ܝܫܐ ܠܐ ܐܬܚܘܝܘ ܡܢ ܕܢܗܘܘܢ. ܠܐ ܒܐܘܠܨܢܐ ܐܠܐ
ܡܢ ܨܒܝܢܐ ܠܒܪܝܐ ܕܢܦܫܗܘܢ ܀ ܟܠ ܕܒܪܬܗ ܕܐܠܗܐ ܐܝܕܐ ܒܠܠܘܬܐ ܕܠܐ
ܩܒܠܬ ܠܗ. ܘܐܝܟ ܨܒܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܕܢܦܠ ܠܒܪܝܐ ܟܗ̇[2] ܠܐ ܫܘܝ. ܟܗ ܕܝܢ
ܒܥܘܪܐ ܕܐܠܦܘܣܛܢܘܬܐ ܐܬܬܪܝ ܗܘܐ: ܬܫܥܫܥܬܐ ܦܠܣܛܐܬܐ ܘܬܚܪܬܐ
ܕܗܘܟܐ ܘܐܘܣܐܟܐ: ܒܗ̇ ܕܡܟ̈ܝܢܐ ܐܚܝܕ ܒܗ̇ ܒܟܪܬܐ. ܘܡܛܠ ܕܦܓܥܬ
ܐܬܬܥܝܕܬ ܗܘܬ ܠܗ̇[3] ܒܬܫܥܝܬܐ ܕܩܘܪܝܐ: ܕܢܣܒܠܝܗ̇ ܠܐ ܐܬܚܝܠ: ܡܛܠ
ܓ̈ܠܠܬܐ[4] ܕܟܒܝܪܐ ܕܠܩܘܒܠܬܐ ܩܕ̇ܡ. ܥܡܠ ܕܝܢ ܦܠܚܗ̇ ܠܡ̈ܪܒܝܬܐ ܕܒܝܪܘܬܐ
ܘܠܩܘ̈ܪܝܐ ܕܩܘ̈ܪܒܬܐ. ܒܡܬܠܐ ܕܗܪܐ ܬܘܒ: ܕܡܟܝܡ ܕܢܒ̇ܪܐ ܫܘܬܘܢ ܫܠܡܗ̇
ܠܦܘܪܫܢܐ ܕܡ̈ܫܟܢܐ. ܘܗܕܐ ܟܠܗܘܢ ܬܫܡܫܬܐ ܥܢܝܢܘܬܐ: ܐܝܟ ܠܟܪ̈ܝܐ
ܘܠܡ̈ܠܟܬܐ ܥܡ̈ܠܢܐ: ܠܟܒܘܬܐ ܕܝܢ ܕܐܬܒܚܬܗ ܗܕܐ ܐܬܚܝܗ̇[5] ܗܘܬ:
ܕܬܫܡܫܬܐ ܕܠܒܝܬܐ ܬܒ̇ܠܐ ܗܘܬ ܢܚܫܬܗ ܕܩܘܒܝܐ ܘܠܐ ܕܡܐܟܐ.
ܘܡܛܠ ܕܠܐ ܢܝܚ ܠܬܠܝܘܣ ܕܟܠܗ ܦܓܠ ܗܘܐ[5] ܒܒܝܬܗܘܢ. ܘܗܕܐ
ܬܫܡܫܬܐ ܥܢܝܢܘܬܐ ܐܝܟ ܠܢܦܫܗܘܢ. ܣܥܪ̈ܬܐ ܕܒܝܬܐ ܕܡ̈ܫܟܢܐ: ܡܢ
ܒܥܘܪܐ ܕܒܝܬ ܦܬܟܪ̈ܐ ܕܡܕܝܢܬܗ ܟ̇ܠ ܕܠܐ ܡܘܠܟܢܐ ܕܐܢܫ. ܬܠܬܐ ܓܝܪ
ܡ̈ܠܟܐ ܣ̇ܦܪ ܕܠܐ ܦܩܘܕܝܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܀ ܠܟܪ̈ ܘܠܝܘܣ ܕܠܗ: ܠܓܒܣܐ
ܕܐܘܝܘܬܐ ܘܕܫܘܒܘܬܐ ܕܒܝܬܐ[5] ܗܡ ܗܘܐ ܠܗܘܢ. ܘܠܐܢ̈ܫܝܢ ܡܟܒܫܘܢ[6]
ܕܡܫܦܐܝܬ ܢܣܝܡ ܗܘܘ: ܡܛܠ ܕܟ̈ܠ ܕܘ̈ܪܟܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ.[7] ܕܢܗܡܫܘܢ
ܡܢ ܥܦܠܛܘܢܐ ܕܦܠ̈ܓܝܗܘܢ ܡܫܒܫ ܗܘܐ ܠܗܘܢ. ܘܠܒܘܫܐ ܕܒܬܘܠܐ ܟܠ
ܦܠܓܝܗܘܢ ܠܐ ܢܬܠܒܫ ܟ̇ܠܗ ܗܘܐ ܠܗܘܢ. ܘܡܢ ܕܠܒܫܫܐ ܐܡܪ ܗܘܐ
ܐܝܟ ܕܢܬܠܒܫ. ܘܡܢ ܕܠܡܠܒܫ ܒܣܪܐ. ܐܒܝܫ ܗܘܐ ܐܝܟ ܕܢܬܦܫܠ.
ܐܟܪܙ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܟܕ. ܕܠܐ ܗܘܐ ܟܠܗܘܢ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܢܗ ܠܝ ܕܢܬܦܫܩܢ[8]
ܠܝ ܠܐܠܝܢ[9] ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܘܡܬܠܬܬܐ ܠܡܦܪ ܠܐܠܗܐ ܢܨܝܢ: ܐܠܐ ܐܦ ܡܢ

---

[1] Ps. 78, 34. [2] B ܕܒܟܗ̇ statt ܟܗ̇ ܠܒܪܝܐ ܕܢܦܠ. In dieser Hs. sind die Worte ܨܒܝܢܐ ܠܒܪܝܐ ܕܢܦܫܗܘܢ usw. bis einschließlich ܘܐܝܟ verwischt, müssen aber zum Teil anders gelautet haben, weil die Fortsetzung folgendermaßen beginnt: ܠܒܪܝܐ ܡܟܝܢ ܘܥ̄ ܟܗ̇ ܕܐܠܗܐ ܨܒܝܢܐ. [3] Fehlt in L. [4] L ܓ̇ܠܬܐ. [5] Fehlt in B. [6] B ܕܟܒܫܘܢ. [7] Die Worte ܬܬܠܒܫ . . . ܗܘܘ in B verwischt. [8] L add. ܐܠܐ. [9] L ܘܠܐܠܝܢ.

ܩܛܝܠܘܬܐ ܐܚܪܢܝܬܐ ܕܠܒܢܝܗ ܕܦܓܪܐ ܩܕܝܡ. ܠܐ[1] ܕܝܢ ܟܕ ܡܬܢܟܦܝܢ ܗܘܘ:
ܫܒܩܝܢ ܗܘܘ ܠܦܬܟܪܘܗܝ، ܢ̈ܦܠܐ ܘܡ̈ܫܬܪܝܐ[2]. ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܠܟܠܒܐ ܕܡܢ
ܐܠܗܐ ܡܢ ܒܗܘܢ: ܢܕܐܟܬ ܡܬܬܦܫܝܢ ܗܘܘ ܠܫܠܒܘܗܝ، ܬܘܒܐ: ܘܠܡܢܬܐ
ܟܠܗ ܕܟܒܪܐ: ܩܕܝܡ ܗܠܝܢ ܕܟܪܬܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ: ܘܕܟܠܬܐ ܠܐ ܢܬܚܫܒܘܢ
ܐܡܪ ܗܘܐ ܠܗܘܢ:[3] ܘܕܐܟܣܢܝܐ ܢܬܟܒܘܢ ܐܘܟܝܬ ܒܢܦܫܗܝܢ ܕܪܘܚܐ ܐܦܝܢ
ܗܘܐ ܐܝܟ. ܘܠܡܢܬܐ ܕܬܪܥܐ: ܒܡܕܒܪܐ ܕܝܚܝܕܝܘܬܐ ܒܡܕܒܪܝܘܬܐ ܬܘܒ ܗܘܐ ܗܘܐ
ܠܗܝܢ: ܕܒܐܘ̈ܩܝܢܐ ܐܘ̈ܩܝܢܐ ܡܫܡ̈ܫܢܝܬܐ ܒܡܢ ܟܢ̈ܫܗܝܢ ܢܫ̈ܡܝܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪ
ܐܟ̈ܗܢܝܢ ܠܐ ܢܬܟܡܝܢ: ܡܢ ܪܘܚ ܬܘܠܡܕܘܗܝ ܐܝܠܝܢ ܕܠܡܢܬܐ ܐܬܝܢ. ܘܗܘܢܐ
ܗܘܐ ܒܟܪ̈ܗܝܢ: ܦܘܠܚܢܐ ܕܡܫܒܚܢܐ ܕܐܝܟܢ ܗܘܐ ܠܗܝܢ: ܕܡܢ ܐܪ̈ܥܗܝܢ
ܠܒܪܐ: ܘܡܫܠܛܝܢ ܗܘ̇ ܕܠܗ ܢܦܩܐ ܥܠ ܦܘܪܢܣܗܝܢ ÷ ܟܠܠܐ ܗܘܬ ܕܥܬܝܕ
ܒܡܕܝܢܬܗ ܡܢ ܚܠܡܐ. ܐܝܟ ܕܠܦܫܐ ܥܦܪܐ ܕܒܝܬܐ ܢܚܠܚܠ ܗܘܐ: ܕܢܕ̈
ܠܟܪܐ ܐܚܘܬܐ ܬܪ̈ܬܝܢ ܢܫܒ ܗܘܐ: ܟܕ ܐܝܬ ܠܗ ܒܢܝܐ ܡܢ ܡܕܒܪܝܬܐ
ܕܡܢܬܬ: ܐܘ ܕܪܒܬ ܐܚܝܐ ܠܐܝܢܐ ܬܬܒܝܫ ܗܘܬ. ܐܘ ܕܐܡܪ[4] ܐܚܬܬܗ
ܢܒܗܘܢ ܗܘܐ. ܒܓܠܘܬܐ ܕܩܛܝܠܘܬܐ ܒܡܫܝܚܘܬܐ. ܠܐ ܟܕ ܫܒܩ ܗܘܐ
ܡܚ̈ܘܬܐ ܠܐܢܫܬܐ ܕܢ̇ܩܒ ܗܘܐ ܒܗܝܢ: ܕܠܟܪ ܡܢ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܢܫܡܝܢ.
ܗܢܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܦܘܪܣܗ ܐ̱ ܡܫܒܚܢܐ: ܕܠܟܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝܢܐ ܕܬܚܝܬ ܐܝܕܗ:
ܠܡܢܬܐ ܪܒܬܐ ܕܝܚܝܕܝܘܬܐ ܢܫܦܪ ܗܘܐ. ܒܗܬܐ ܘܠܟܠܝܢܐ ܘܬܒܥܬܐ
ܕܠܐ ܬܫܒܚܐ: ܡܢ ܐܢ̈ܫܐ ܕܐܝܬ ܬܘܒܝܬ ܐܝܕܗ ܪܘܚܢܐ ܗܘܬ. ܒܬܪ̈ܐ
ܕܟܢܫܐܝܬ ܢܫܒܘܪ ܒܡܢ ܡܫܡܫܢܐ ܠܐ ܡܬܕܟܐ ܗܘܐ. ܘܪܒܐ ܕܬܪܘܪܒ ܥܠ
ܡܢ ܕܟܝܢܐ ܡܕܝܗ: ܡܢ ܕܢܠܬܗ ܦܪܘ ܗܘܐ. ܟܠܢܫ ܒܫܘܥܒܕܐ ܬܪܝܢܐ ܒܡܢ
ܥܒܕܗ ܫܘܟܪܢܗ ܥܪ̇ܐ ܗܘܐ. ܟܠ ܟܠ ܫܪܝܢܐ ܕܗܘܐ ܗܘܐ ܒܝܬ ܟܪܝܐ
ܠܥܒܕܗ: ܥܡ ܝܠܘܬܐ ܕܬܠܡܝܕܘܬܗ ܒܝܬܗܘܢ ܥܝܢܐ ܦܬܝܚܐ ܗܘܬ. ܕܢܪܐ
ܗܘܬ ܟܕ ܕܐܘܢܬܐ ܥܠܗ ܡܕܝܢܬܗ. ܟܕ ܡܦܠܓܐ ܒܕܪ̈ܬܗ ܒܕܝܠܬܐ
ܕܐܠܗܐ. ܪ̈ܡܝܐ ܬܘܒ ܘܚܬܪܐ: ܠܟܘܢܗܘܢ ܡܥܢܝܢܘܬ ܗܘܐ ܘܡܬܕܒܪܝܢ:
ܥܠ ܐܦܬܗ، ܕܒܣܘܪܗ ܢܦܠܐ ܗܘܬ ܚܝܠܗܘܢ: ܟܕ ܥ̇ܠܐ ܒܪ ܟܠܝܫ ܡܢ
ܦܪܘܬܗ ܡܬܬܪܝܢ ܗܘܐ: ܕܦܩܕ ܗܘܐ ܕܟܠܐ ܗܘ ܠܗ ܒܫܘܒܪܘܗܝ، ܠܐ
ܒܪ ܦܠܓܝܢ ܗܘܘ ܒܦܫܡܗܘܢ ܕܟ̈ܠܐ ܡܢ ܡܫܠܡܘܬܗܘܢ: ܕܠܐ ܢܟܝܫ ܡܢܐ

[1] L ܘܠܐ. [2] B ܡ̈ܫܬܪܝܐ statt ܢ̈ܦܠܐ ܘܡ̈ܫܬܪܝܐ. [3] Die Worte ܘܕܟܠܬܐ ܠܐ ܢܬܚܫܒܘܢ ܐܡܪ ܗܘܐ ܠܗܘܢ in L wegen Homoioteleuton weggefallen.
[4] ܕܐܡܪ ... ܕܩ̈ܛܝܠܘܬܐ in B bis auf ܢܒܗܘܢ verwischt.

ܐܘܠ ܡܢ ܣܘܪܗܘܢ. ܡܢ ܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ ܕܝܢ ܡܬܪܚܡܝܢ ܗܘܘ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܫܡܫܬܗ ܡܩܪܒܬ ܪܫܝܬ ܒܣܘܥܪ̈ܢܝܗܘܢ[1] ܕܠܐ ܟܕܒ ܠܗ ܒܫ̈ܢܝܬܗܘܢ. ܫ̈ܘܬܐ ܕܢܫܘܬܐ ܠܒܪ ܡܢ ܡܫܡܫܢܘܬܗ ܦܪ̈ܝܫܝܢ ܗܘ̈ܝ. ܥܢܘܝܘܬܐ ܕܐܪܟܝܣܦܘܬܐ ܟܠܐܝܬ ܬܘܒ ܠܐ ܡܬܚܙܝܐ ܗܘܬ. ܐܘܡ̈ܢܐ ܕܥܒܕܬܐ ܕܠܡܐܟܘܬܐ[2] ܡܢ ܬܡܢ ܢܣܒܝܢ ܗܘܘ. ܐܡܝܢܘܬܗ ܕܦܘܪܣ ܟܠܝܠܗ ܗܘܐ[3] ܘܠܒܢܝܢܐ ܗܝܟܠܐ ܡܛܠ ܐܢܘܢ ܕܟܠܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ. ܕܬܗܘܐ ܗܘܬ ܐܬܬܦܝܣ[4] ܗܘܐ ܒܒܥܘܬܐ ܕܡܦܪܢܣܢܘܬܗ ܕܡܕܝܢܬܐ. ܒܬܪܐ ܕܐܪܙܐ ܕܟܗܢܘܬܐ ܒܦܘܩܕܢܐ ܕܐܚܝܕ ܠܐ ܥܒܕ ܗܘܐ ܕܢܬܬܚܐ. ܐܠܐ ܫܘܐ ܗܘܝܢ ܕܡܬܪ̈ܬܐ ܕܠܡܐܟܘܬܐ[5] ܒܟܗܢܘܬܐ ܕܪܘܚܐ ܠܟܠܢ ܡܫܡܫ ܗܘܐ: ܕܗܕܡܘܗܝ ܘܡܫܘܚܬܐ ܒܟܠܗܘܢ ܢܘܠܗ ܗܘܐ ܒܪ ܠܡܫܝܚܘܬܗ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܠܐܠܗܐ ܡܩܪ̈ܒܝܢ: ܘܢܣܒ ܒܗ ܐܝܠܝܢ ܕܠܐܠܗܐ ܡܬܢܝܚܝܢ. ܗܟܢܐ ܕܝܢ ܥܒܪܐ ܗܘܬ ܠܗܘܢ ܠܒܪ ܡܫܝܚܘܬܗ: ܕܟܕ ܒܥܠܝ ܟܠܗܘܢ ܘܟܕ ܬܘܪܒܐ ܠܗܘܢ: ܐܠܗܐ ܒܒܥܘܬܗ ܡܬܦܝܣ ܗܘܐ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܗܟܢܐ ܐܬܚܙܝܗ ܗܘܬ: ܡܢ ܗܕܐ ܕܐܡܝܪ ܨܒܝܢܐ ܕܕܚ̈ܠܘܗܝ[6]: ܘܡܢ ܗܕܐ ܕܡܢ ܕܐܢܬܘܢ ܬܫܒܩܘܢ ܚܛܗܘܗܝ ܫܒܝܩ ܗܘ[7]: ܘܡܢ ܗܕܐ ܕܚܝ ܗܘ ܡܪܝܐ ܕܩܡܬ ܩܕܡܘܗܝ: ܕܐܢ ܢܗܘܐ ܡܛܪܐ ܐܘ ܛܠܐ[8] ܐܠܐ ܒܦܘܡܗ ܕܐܠܝܐ: ܒܒܥܘܬܐ ܠܐܠܗܐ ܕܐܡܪ[9] ܀ ܣܘܪܐ[10] ܕܝܢ ܒܬܫܒܘܚܬܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܗ: ܘܐܬܬܗܒ

[1] B ܒܣܘܥܪܢܗܘܢ. [2] L ܕܠܡܟܘܬܐ. [3] Die Worte ܗܘܐ ... ܕܡܠܟܘܬܐ. ܕܬܗܘܐ in B verwischt. [4] B ܐܬܦܝܣ. [5] L ܕܠܡܐܟܐܘܬܐ. [6] Ps. 145, 19. [7] Joh. 20, 23 nach der altsyrischen Evangelienübersetzung, siehe Burkitt, Evangelion da-Mepharreshe, Cambridge 1904. Pesch.: ܐܢ ܬܫܒܩܘܢ ܚܛܗ̈ܐ ܠܐܢܫ ܢܫܬܒܩܘܢ ܠܗ. ܘܐܢ ܬܐܚܕܘܢ ܕܐܢܫ ܐܚܝܕܝܢ. [8] L ܛܠܠܐ. [9] 1 Kön. 17, 1. [10] Dieser Abschnitt bis ܥܢܝܢܐܝܬ (S. 237, 4) fehlt in L; statt dessen hat L: ܀ ܕܪܒܐ ܕܝܢ ܘܥܒܝܕܐ ܕܫܘܠܛܢܗ ܗܕܐ ܗܝ. ܘܬܡܗܐ ܠܡܬܒܠܠܘ. ܘܚܕܘܬܐ ܗܝ ܠܡܫܒܚܢܘܗ. ܟܝܘܬܐ ܒܪ ܕܬܡܗܪܬܐ ܗܘ. ܕܒܡܫܝܚܘܬܗ ܒܡܫܒܚܐ ܕܢܒܝܘܪ ܠܐ ܐܦܩܝ ܗܘܐ. ܫܡܝܐ ܗܘܬ ܒܪ ܒܐܝܬ ܡܫܝܚܘܬܗ ܡܢ ܕܐܝܟ ܢܬܦܫ ܒܗ ܕܐܡܪ ܐܬܦܫܩ ܟܠ. ܫܡܝܐ ܒܪ ܕܟܠܝܢ ܒܡܫܝܚܘܗ ܚܪܒ ܗܘܐ. ܗܢܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܒܐܡܗ: ܐܡܪܬ ܕܫܢܐ ܗܘܐ ܠܗ ܠܗܘ ܕܫܪܐ ܕܢܘܒܬܐ ܫܒܠ ܗܘܐ. ܐܝܟܐ ܒܪ ܡܫܒܚܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܟܠ ܗܢܐ ܗܘܒܪܐ. ܕܐ ܢܬܦܫ ܐܢܫ ܕܬܢܦܫ ܒܗܢܐ ܘܠܐ ܐܝܟ ܠܐ ܢܘܒܪܐ: ܫܦܝܠܐܝܬ ܠܗ ܢܦܪܘܫܝܢ، ܕܫܘܪ̈ܬܗ ܢܟܠܐ ܗܘܐ. ܘܐ ܒܪܝܫܐ ܗܘܐ ܘܡܐܟܠܬܐ: ܠܫܡܝܢܘܬܝܢ ܡܫܠܡ ܗܘܐ ܠܗ. ܕܡܢ ܬܡܢ ܫܘܦܢܐ ܗܘܐ. ܘܠܐܟܘ ܒܥܘܪ̈ܒܐ ܬܦܪܢܘ ܗܘܘ. ܘܐ ܫܠܝܚܐ

ܒܚܝܠܐ ܕܪܘܚܗ܀ ܒܬܪ ܕܝܢ ܐܘܪܚܐ ܗܘܬ ܗܘܬ ܠܗ: ܕܠܡܥܒܕܗ ܕܐܬܒܪܗ
ܗܘܐ ܢܫܒܘܪ ܒܡܕܝܢܬܐ ܚܕܐ. ܘܒܪ ܓܠ ܠܘܬܗ: ܠܒܪ ܒܗ ܒܫܘܒܪܐ.

ܗܘܐ ܠܒܢ̈ܝܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܢܫܒ ܗܘܐ ܠܗ ܕܒܪ ܦܠܚ ܢܫܬܒܪ. ܒܡܫܬܘܕܥܝܢ ܕܠܝܗ:
ܘܒܢܬ ܡܫ̈ܒܚܐ ܕܠܒܪ: ܠܐ ܡܫܬܒܚܐ ܗܘܬ ܕܐܢܫ ܢܚܒ ܕܐܬܝܬܘܗܝ ܡܪ̈ܝܐ
ܘܒܪ̈ܝܬܐ ܘܡܫ̈ܒܚܢ ܒܢܒܪ̈ܬܐ. ܬܡܢ ܢ̈ܦܫ ܗܘܘ. ܡܛܠ ܥܩܠܬܢܐ ܘܢܨܚܢܘܬܐ
ܦܪܫܬܐ ܕܒܠܝܗܘܢ ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ. ܗܒܝܐ ܠܒܪ ܢ̈ܦܫܝܢ ܗ̈ܘܘ ܒܪ̈ܫܬܐ
ܠܬܫ̈ܒܚܬܐ ܕܒܢ̈ܝܢ ܢ̈ܦܫܝܢ ܗܘܘ: ܕܒܢܫ ܬܐܪܬܐ. ܕܒܠܝܗܝܢ ܕܬܬܢܚ ܠܐ ܟܒܪ
ܗܘܐ. ܐܝܟ ܕܟܠ ܟ̈ܢܫܐ ܠܒܪ ܢܒ̈ܝܒܐ. ܨܒܝܬܐ ܒܠܝܗܘܢ ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ.
ܒܗ̇ ܕܢܫܬܒܫܪ ܐܢܘܢ. ܘܢܚܢ ܒܐ̈ܒܪܝܗܘܢ. ܒܒܝܬܐ ܕ̈ܒܠܝܢ ܗ̣ܘ ܒܐ̈ܒܪܘܗܝ ܒܠ
ܢܒܪ̈ܬܗܘܢ ܡ̈ܫܐ ܢܦܠ ܗܘܐ ܕܠܐ ܬܐܪܬܐ ܒܢܫܬܐ. ܠܗ̇ܕ̈ܒܪܝܗܘܢ ܡ̈ܫܬܥܒܕܬܐ.
ܒܐ̈ܒܪܘܗܝ ܡܫܬܚܪܐ ܗܘܐ. ܠܒܘܫܐ ܕܝܢ ܢܟܐܐ ܒܠܝܗܘܢ ܓܒܠܐ ܗܘܬ ܕܢܬܢܝܚܐ.
ܠܢܦܫܗܘܢ ܠܒܪ ܘܠܬܫܡܫܬܗܘܢ. ܐܦܢܝܐ ܕܫܟܝܚܬܐ ܘܡܫܦܫܪܐ ܠܐ
ܢܦܫܝܢ ܗܘܐ ܡܢܗܘܢ. ܕܡܢܝܢ ܐܢܫܐ ܠܐܢܫ ܠܐ ܢܒܕܘܢ. ܡܫܬ̈ܢܝܢܘܗܝ
ܕܡܫ̈ܒܚܐ ܕܠܒܪ. ܕܢܫܐ ܗܘܬ ܕܐܢܫܐ ܕܢܛܝܪܘܗܝ ܘܡܒܝܢܐ ܗܘܬ. ܘܡܢ ܢܦܫܗܘܢ
ܡܕܡ ܐܢܫܐ ܠܝܬ ܗܘܐ ܠܗܘܢ. ܘܕܢܫܐ ܬܘܒ ܡܫ̈ܒܚܢܝܬܐ ܕܠܒܪ.
ܡܫ̈ܬܡܠܝܢܘܬܗܝܢ ܕܢܫܐ ܗܘܬ ܕܟܠܗ ܡܕܝܢܬܐ ܕܢܛܝܪܝܢ ܘܡܒܝܢܐ ܗܘܬ. ܒܚܕ
ܠܒܪ ܡܢܗܠܐ. ܒܪ̈ܘܚܬܗܘܢ ܕܒܢ̈ܝܐ ܕ̈ܝܚܝܢ ܗܘ̈ܝ. ܘܕܢܫܐ ܒܐܢܫܐ. ܒܡܛܠ
ܗܘܐ ܠܗ ܠܒܪ ܒܠܝܗܘܢ: ܕܡܢ ܬܫܒܘܚܬܗ ܕܡܕܝܢܬܐ ܠܐ ܢܦܠܘܢ. ܗܕܐ ܠܒܪ
ܐܡܪ ܗܘܐ ܠܗܘܢ. ܕܐܦ ܒܡܦܪܢܘܬܐ ܠܐ ܢܠܒܫܝܢ ܐܢܘܢ ܠܡܕܕܗܘ ܒܗ:
ܒܬܪ̈ܒܝܬܗܘܢ ܕܠܐ ܡܫܬܒܚ ܐܘܕܘ ܒܗ̇ ܠܐܠܗܐ. ܘܐܘܕܝܘܗܝ ܕܠܐ ܬܬܦܪܥܘܢ
ܒܫ̈ܒܚܐ ܕܒܢ̈ܝܬܐ. ܒܒܝܢܗܘܢ ܠܒܪ ܕܐܢܫܐ ܕܡܕ̈ܒܪܝܢܘܢ ܡܫܬܒܚܝܢ ܗܘܘ:
ܐܪ̈ܒܥ ܪ̈ܒܝܢ ܒܒܬܒܝܗ ܕܐܢܫܒܚܐ ܒܠ ܒܪ̈ܘܚܬܗܘܢ ܐܦܫ ܗܘܐ ܠܗܘܢ
ܕܢܫܒܚܘܢ. ܘܠܢܫܐ ܬܘܒ ܒܡ ܒܢܬ ܡܢܝܐ ܕܡܕ̈ܒܪܝܢ ܡܫܬܠܝܢ. ܒܠܗܘܢ ܕܝܢ
ܠܠ̈ܘܬܐ ܒܡܫܠ̈ܡܬܐ ܕܒܫܪܐ ܒܫܪܐ. ܒܬܫܒܘܚܬܐ ܕܐܠܗܐ ܫܒܪܝܢ ܗܘܘ
ܠܗܘܢ ܒܒܗܪܐ ܒܪ ܗܠܝܢ ܕܫܒܝܢ. ܘܐܢܫܪܐ ܦܢܝܢ. ܗܕܐ ܠܒܪ ܐܡܪ ܗܘܐ
ܠܗܘܢ ܕܗܢܐ ܒܫܪܐ ܠܢܦܫ ܒܝܬܗ. ܐ ܒܪ ܕܢܒܝܢ ܐܢܫܘ. ܘܐ ܒܪ ܢܦܠܝܢ
ܐܢܫܘ: ܦܘܡܒܘ ܡܢ ܕܢܫܒܚ ܠܐ ܢܦܠܐ ܠܗܘ ܕܡܒܝܢ ܕ̈ܐܒܝܒ. ܒܡܦܪܢܘܬܗ
ܕܢܕܒܘ. ܐܝܟ ܒܡܢܐ ܠܒܪ ܕܫܠܝܐܝܢ ܗܘܘ ܢܦܫ̈ܗܝ ܕܢܦܫ ܒܠܒܫ. ܗܒܝܐ
ܩܠܝܠܐ ܗܘܝ ܬܦܘܬܐ ܕܒܠܝܗܘܢ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܡܬܐܡܪ̈ܝܢ: ܠܐ ܡܬܗ̈ܘܝܢ.
ܕܒܕܐ ܗܘܐ ܗܘܐ ܡܢܝܚܝܢ ܒܟܠ ܐܦܝܢ ܕܗܘ ܒܗܘܢ. ܐܠܐ ܐܦ ܐܠܗܐ

ܘܦܝܠܘܣܘܦܐ ܡܢ ܕܝܠܗ ܐܦܝܣܩܘܦܘܗ ܠܗܘܢ ܐܬܐ ܗܘܐ. ܘܟܕ ܗܘܐ ܒܥܡܬܗܘܢ
ܘܕܡ ܩ̈ܛܝܢܐ ܕܗܘܢ: ܗܘ ܗܢܐ ܦܝܠܘܣܘܦܐ ܘܠܒܝܫܐ ܕܦܝܠܘܣܘܦܘܬܐ. ܒܡܨܥܝܬܐ.
ܐܟܠ ܗܘܐ. ܘܟܕ ܥܠܘ ܠܗܘܢ ܬܪܝܗܘܢ ܠܬܠܡܝܕܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܘܠܕܝܪܝܐ
ܕܡܠܬܐ: ܟܕ ܡܢ ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܦܣܩܐ[1] . . . . ܣܪܝܪܐܝܬ ܐܒܐ ܗܘܐ
ܕܪ̈ܘܚܢܐ. ܘܪܝܫܐ ܕܕܝܪܝܘܬܐ. ܘܡܦܪܢܣܢܐ ܕܥܕ̈ܬܐ. ܘܡܠܦܢܐ ܕܬܘ̈ܕܝܬܐ.
ܘܦܪܘܩܐ ܕܫܒ̈ܝܬܐ. ܘܡܠܒܫܢܐ ܕܥܪ̈ܛܠܝܐ. ܘܬܪܘܣܝܐ ܕܡܣܟܢܘܬܐ. ܘܐܒܐ ܕܝ̈ܬܡܐ.
ܘܣܡܟܐ ܕܐܪ̈ܡܠܬܐ. ܘܥܘܕܪܐ. ܘܡܥܕܪܢܐ. ܘܡܒܝܐ. ܘܡܒܝܐܢܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܟܠܗܘܢ
ܓܡܝܪܐ ܦܐܝܐ ܕܕܘܒܪ̈ܝܗܘܢ ܥܝܪܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܥܡܪܝܢ ܗܘܘ. ܡܢ ܣܘܪܐ
ܕܝܢ ܕܟܠܗܘܢ ܡܪ̈ܝܡܐ[2]: ܠܒܢ̈ܬܐ ܬܠܡܝܕܢ ܗ̈ܘܝ ܠܗ[3]. ܒܡܫܝܚܘܬܗܘܢ ܕܝܢ
ܡܬܚܡܐ ܗܘܐ: ܕܢܬܒ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܒܝܬ ܟܢܘܫܬܗ[4]. ܘܡܢ ܕܡܟܣ ܒܩܫܝܫܘܬܐ
ܠܒܢ̈ܬܐ ܕܟܠܗܘܢ: ܡܢ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܥܕܬܐ ܡܕܝܢܬܗܘܢ: ܠܘܬܗ ܥܒܝܕ.
ܡܠܠ[5] ܕܒܥܐܪܐ ܗܘܐ ܕܟܠܗܘܢ ܠܒܢ̈ܬܗܘܢ ܒܟܠܕܘܟ. ܡܢ ܕܚܙܗ ܓܝܪ[6] ܕܒܪ
ܒܡܕܒܪܢܘܬܗ, ܠܒܢ̈ܬܐ ܕܟܠ ܦܘܪܫܢ ܒܗܘܢ ܒܢ̈ܝܢ ܗܘ̈ܝ. ܕܟܠ ܐܢܬܬ, ܕܒܢܐ
ܗܘܐ: ܕܟܕ ܟܠܗ ܥܠ ܢܦܫܐ ܗܘܐ. ܠܡܕܝܢܬܐ ܕܩܘܪܝܐ. ܥܒܝܪܬܗ ܡܠܟ[7]
ܗܘܐ ܠܗܝܢ. ܘܠܝܘܕܐ ܕܩܠܝܪ̈ܝܟܐ ܚܣܝܪ ܗܘܐ ܠܗܝܢ. ܘܟܕ ܚܙܐ ܗܘܐ ܥܘܪܗ
ܒܟܠ ܕܘܟܝ̈ܢ: ܒܟܠ ܐܬܪ[8] ܢܦܠܓ ܗܘܐ ܠܗ. ܗܢܐ ܓܝܪ ܥܒܕܐ: ܠܐ
ܩܛܠܐ ܬܫܡܫܬܗ ܓܝܪ[9] ܥܠ ܦܐܝܘܢ: ܕܟܢܫܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܠܒܢ̈ܬܐ ܕܟܠܗܘܢ
ܢܒܠ: ܐܝܟ ܕܗܘܐ ܒܢܝܢܐ ܟܢܫܐ ܒܝܘܡܗ. ܠܩܒܠ ܕܚܣܝܢ ܒܕܝܢܘܬܐ ܓܝܪ
ܟܠܢܫ ܡܣܝܒܪ ܗܘܐ ܠܗ. ܥܠ ܐܢܬܬ, ܟܕ ܕܟܢܘܫܬܐ ܠܐ ܢܣܒܬ ܡܫܡ̈ܫܢܐ
ܡܬܬܝܗܒ ܗܘܐ ܕܢܬܠܠ ܟܠܢܫ ܐܝܟ ܚܝܠܗ ܡܢ ܒܥܡܪܐ[10] ܕܝܠܗ ܘܕܒܝܬܐ ܥܒܕܐ
ܗܘܐ. ܘܡܕܒܪ[11] ܟܢܫܬܐ ܕܐܠܗܐ ܠܐ ܡܬܚܣܪܐ ܗܘܐ: ܐܠܐ ܟܠ ܝܘܡܢ
ܐܝܟ ܐܘܩܝܢܘܣܐ ܕܡܢܗ, ܡܒܥ ܘܟܢܐ[11]. ܕܟܠܡܕܡ ܡܢ ܟܠܢܫ ܐܝܟ ܚܝܠܗ

ܗܟܢܐ ܦܪܥ ܗܘܐ ܠܗ. ܒܟܠܠܬܐ ܕܬܫܪܝܬܐ ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܢܟܘܬܐ ܕܪ̈ܘܚܢܘܬܐ.
ܬܒܘ ܓܝܪ ܡܬܒܝܢ ܗܘܐ ܕܢܬܚܫܒ ܒܗܕܐ ܚܠܦܐ ܒܡܕܡ ܕܡܢܝܐ ܗܘܐ. ܕܡܢ
ܗܢܐ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ. ܠܐ ܢܛܠ ܠܗܝܢܐ ܡܦܪܢܣܢܐ ܥܪܝܐ. ܕܠܐ ܢܦܩ ܗܘܐ
ܕܢܬܚܫܒ. ܘܐܦܠܐ ܥܠ ܡܢܕܪܬܗ ܕܠܐ ܢܛܠܘܗܝ ܠܐܚܪܢܐ.

[1] Drei Zeilen in B verwischt. [2] L ܕܡ̈ܪܝܡܐ; ܟܠܗܘܢ fehlt. [3] L ܠܗܘܢ.
[4] L ܒܗܘܢܗ ܒܝܬ ܟܢܘܫܬܐ. [5] B ܘܡܠܠ. [6] Fehlt in L. [7] B ܡܟܟ. [8] L ܒܟܠܕܘܟ.
[9] B ܕܓܝܪ. [10] B ܒܥܡܪܗ; ܕܝܠܗ fehlt. [11] Die Worte ܘܟܢܐ . . . ܘܡܕܒܪ in B fast verwischt.

ܡܬܬܥܝܕ ܗܘܐ. ܐܝܬ ܗܘܘ ܓܝܪ ܐܢܫܐ ܬܡܢ: ܕܐܬܚܒܫܘ ܗܘܘ ܠܫܒܝܐ
ܕܢܨܚܬܗ ܕܐܠܗܐ. ܘܢܦܩܘ ܡܢ ܟܠܬܗܘܢ̱ ܐܝܟ ܬܠܬܝܢܐ ܕܟܘ̈ܪܝܗܘܢ ܥܠܝܢܐ.
ܕܠܐ ܡܘܡܐ. ܗܕܐ ܗܘܬ ܓܝܪ ܒܥܕܬܐ ܠܩܘܠܓܝܢܐ ܒܡܕܝܢܬܗ: ܐܡܬܝ, ܕܒܡܕܡ
ܠܐ ܢܦܘܩ ܗܘܐ ܐܢܘ̱. ܕܠܒܠܝܡ ܗܘܘ ܓܝܪ ܕܐ̱ ܡܕܒܪܢܐ ܗܘܬ: ܕܕܒ
ܡܬܬܕܒܪܘ ܡܬܬܕܢܝܢ ܒܫܘܥܒܕܗܘܢ, ܥܠ ܡܕܡ ܕܒܥܐ ܓܒܝܗ ܢܒܕܩܘ̱ ܗܘܘ.
ܠܐ ܓܝܪ ܢܦܠܐ ܗܘܬ ܡܠܬܗ ܥܠ ܐܪܥܐ: ܐܠܐ ܥܠ ܡܗܝܡܢܘܬܗܘܢ̱ ܡܩܒܠܝܢ
ܗܘܘ ܠܗ̇[1] ÷ ܫܪܪܐܝܬ ܡܢܐ ܗܘܐ ܡܫܡܫܢܐ ܕܐܠܗܐ ܒܟܠܗܒܐ. ܕܐܝܬ ܓܝܪ
ܦܘܩܕܢܐ ܠܐܠܗܐ ܕܠܒ̈ܬܐ ܘܕܫ̈ܒܝܬܐ: ܒܫܘܬܦܘܬܗ, ܥܒܕ ܗܘܐ. ܘܕܥܒܪ
ܐܠܗܐ ܒܐܢܫܐ: ܡܢ ܫܘܪܝܗ ܡܕܒܪ ܗܘܐ. ܐܝܟܢܐ ܗܘܐ ܡܕܝܢܐ ܕܠܘܬܗ
ܢܦܩܝܢ ܗܘܐ: ܘܠܐ ܫܘܪܝܗ ܡܢ ܕܢܣܒܗ ܬܬܗܦܟ ܗܘܬ. ܘܡܫܘܬܗ ܓܝܪ
ܕܢܠܬܐ. ܒܒܝܬܐ ܡܬܬܕܒܪܐ ܗܘܬ. ܘܡܫܘܬܦܘܬܗܘܢ̱ ܒܡܕܝܢ ܗܘܘ. ܐܝܟ ܕܠܐ
ܢܦܠܓܘ̱ ܕܠܘ ܒܡܕܡܘ̱ ܒܗܘ̱ ܫܦܝܪ ܗܘܐ. ܐܝܟ ܥܡܪܢܐ ܗܘܐ ܓܝܪ
ܥܘܪܗ ܕܒܒܝܬܐ ܫܡܘܥܐ ܢܝܫ ܗܘܐ: ܘܥܠܝܘܬܐ ܕܢܦܫܗ ܬܘܩܢܐ ܕܠܠܘܬܗܘܢ
ܕܠܘܒܬܐ ܕܒܠܒܗ. ܠܗ̇ ܡܢ ܕܒܚܝܠܗ ܡܫܕܪܬܐ ܠܐ ܦܪܥ ܗܘܐ: ܐܝܟܢܐ
ܒܡܕܝܢܗ ܡܬܝܪܒ. ܒܕܡܐ ܠܠܘܠܝܐ ܒܣܘܪܓܐ: ܡܢܝܐ ܒܝܬܗܘܢ̱ ܐܝܬ ܗܘܐ
ܠܗܘ̱. ܕܡܢ ܕܒܦܘܡܗ ܢܦܠ ܐܬܐ ܕܡܕܡܝܬܐ ܥܒܕܗ ܕܒܫܠܡܘܬܗ ܡܢ ܒܟܪ,
ܐܘܪܚܐ ܕܒܠܒܗܘ̱ ܢܦܠܝܢ ܗܘܘ ܒ . . . ܐ[2] ܡܕܝܢܬܐ̱ ܡܬܦܠܓ ܗܘܐ. ܕܠܐ
ܢܦܢܐ. ܘܬܘܒ ܐܦ ܡܢ ܟܕ ܓܒܫܐ ܕܦܠܘܣܦܐ ܦܬ̈ܓܡܐ: ܒܕܡܐ ܠܗܕܐ
ܐܘܕܥܘ ܕܐܬܡܕܒܪܘ̱: ܕܐ̱ ܥܒܪ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܬܬܐ ܠܒܠܒܐ ܡܢ ܡܠܦܢܘܬܗ.
ܗܘ ܬܠܡܝܕܗ ܡܢ ܫܘܪܝܐ ܕܕܘܒܪܘܗܝ. ܥܠ ܡܟܫܝܢ ܕܪ̈ܘܚܐ ܗܦܟ ܡܬܬܕܒܪܝܢ
ܗܘܘ: ܡܢ ܫܘܪܝܗ ܡܬܕܪܫܝܢ ܗܘܘ. ܘܐܦܪܘܗܝ ܕܝܢ ܡܩܒܠܝܢ ܗܘܘ ܠܗܝܢ: ܥܠ
ܒܢ̈ܝܗܘܢ̱ ܡܠܦܝܢ ܗܘܘ. ܥܒܕܐ ܓܝܪ ܠܒܪܢܐ ܘܒܬܐܘܣܬܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ:
ܠܦܪܘܣܐ ܐܬܬܒܝܢ ܒܥܕܪܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܗ: ܘܥܒܪܐ ܢܗܪܐ ܠܡܕܒܪܢܘܬܗ.
ܒܫܡܡܬܐ ܕܢܒܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܠܒܘܪܝܐ ܕܩܠܝܠܐ ܘܠܡܬܕܒܪܘ ܬܘܒ
ܒܗܕܐ ܕܡܢ ܩܠܝܠܐ ܡܬܬܡܠܠܐ: ܕܐܝܟ ܕܡܢ ܚܡܒܐ ܕܥܒܕܐ ܕܡܫܝܚܝܐ
ܐܬܚܙܝ, ܒܠܘܗܝ: ܕܢܓܫܘܢ ܠܗ ܐܘܕܝ ܐܦܠܐ ܦܪܝܣܐܝܬ. ܫܘܬܗ ܓܝܪ ܫܪܝܬܐ
ܗܘܬ ܡܢܝܬܐ: ܕܩܒܠܐ ܗܘܬ ܒܫܡܝܘܬܐ. ܘܕܢܠܬܐ ܕܐܠܗܐ. ܒܒܢ̈ܘܗܝ, ܓܝܪ
ܐܘܪܚܐ ܐܝܟ ܓܒܪܐ ܢܫܒܝܢ ܗܘܘ: ܘܡܕܡܘ̱ ܪܘܪܒܐܝܬ ܠܐܪܕ ܗܘܐ.

[1] Hier bricht L ab und fängt erst mit ܘܠܡܬܕܒܪܘ (Z. 24) wieder an. [2] Etwa ܒܫܪܒܐ?

ܡܫܬܘܬܐ ܕܫܠܡܐ ܐܡܪܬ، ܕܠܗ ܬܬܝܒ ܗܘܬ: ܡܢ ܦܘܪܢܣܗ ܕܡܕܒܪ ܗܘܐ:
ܕܢܣܒܐ ܠܗ ܡܢܘܬܐ ܗܘܬ. ܟܠ ܕܪܥܝܗ ܫܠܡܐ ܕܐܬܐ ܢܦܠ ܗܘܐ: ܒܡܢܘܬܐ
ܕܢܘܪܐ ܕܒܡܬܐ ܕܟܠܗܘܢ، ܡܬܚܙܐ ܗܘܐ. ܒܟܠܠܐ ܗܘܬ ܠܒܪ ܗܘܐ ܕܬܗܘܐ
ܠܘܬܗ: ܕܢܝܪܗ ܠܐܣܝܘܬܐ ܒܐܬܪ̈، ܐܢܫ ܢܦܩ ܗܘܐ. ܣܓܐ ܠܒܪ ܒܐܝܕܐ ܠܡܣܟܢܘܬܗ
ܐܬܪ̈ܚܡܝܗܝ ܗ̈ܘ، ܟܠܗܝܢ ܩ̈ܠܝܬܐ ܕܐܣܝܘܬܐ. ܐܦܪܫ ܗܘܐ ܠܒܪ. ܕܠܐ ܠܐܣܝܘܬܐ[1]
ܦܣܝܩܝܢ ܣܡ ܒܥܡܘܪܘܬܐ ܕܒܥܒܕܝܢܐ: ܐܠܐ ܠܥܡܘܪܘܬܐ ܗ̇ܝ، ܕܡܫܠܡܐ ܢܦܫܐ[2]
ܠܟܠܗܝܢ ܒܡܘܒܕܢܗ̇ ܕܢܦܩ ܠܒܪ ܡܢ ܢܘܗܪܬܐ ܕܐܣܝܘܬܐ. ܟܪ̈ܝܗܐ ܕܒܪܢܫܘܬܐ:
ܡܢ ܥܘܠܠܗ ܕܫܠܡܐ. ܠܡܘܫܐ[3] ܗܘ ܪܒܐ. ܡܢܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܠܡܘܫܐ ܐܠܐ
ܠܡܘܫܐ ܡܫܒܚܐ ܘܡܠܦܢܐ: ܕܢܫܒܚܬܐ ܒܗ ܟܠܗ̇ ܢܒܝܘܬܐ. ܟܠܦܬܐ ܕܝܢ
ܓܝܪ ܒܡܫܘܚܬܐ: ܐܘ ܒܢܘܪܐ ܚܫܘܟܐ. ܒܡܐܘܢܐ ܕܡܥ̈ܪܬܐ[4]. ܐܘ ܕܓܠܝܐ.
ܦܬܘܪܗ ܕܝܢ ܦܬܘܪܐ ܗܘܐ ܕܛܠܠܝܬܐ ܠܒܪܝܬܐ[5]: ܡܢ ܣܝܥܬܐ ܕܐܣܝ̈ܪܐ ܒܢ̈ܝ،
ܬܠܡܝܕܘܗ̇. ܟܠ ܐܪܒܐ ܓܝܪ ܡܬܝܡܝܢ ܗܘܐ ܒܦܪ̈ܣܐ. ܘܡܟ̈ܐܒܐ ܥܫܝܢܐ.
ܘܠܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܡܫܟܚܐ ܠܚܠܠܐ ܕܢܣܡܐ[6] ܕܟܠܦܘܦ[7] ܪܘܡܐ ܒܟܒܘܫܐ: ܘܡܟ̈ܐܒܘ،
ܒܟܐ̈ܒܐ ܕܥ̈ܢܝܐ[8] ܡ̈ܫܬܘܬܐ: ܕܡܫܒܚܘܗܝ، ܡܬܝܡܝܢ ܦܬܘܪܐ ܕܡܫܒܚܐ: ܘܠܟܠ ܡܢ
ܗܢܐ ܦܬܘܪܐ ܕܥܢܝܐ. ܗܠܝܢ ܓܝܪ ܙܘܒ̈ܒܐ ܕܐܬܬܥܝܪܘܬܐ: ܡܢ ܦܬܘܪܗ ܡܬܒܪ̈ܝܢ
ܗܘܘ. ܚܒܝܪܐ ܗܘܐ ܬܘܒ ܦܬܘܪܗ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܡܢ ܢܫܠܡܘܗܝ: ܒܕܡܘܬܐ ܕܐܦ
ܡܢ[9] ܬܘܪܕܐ ܥܒܝܕܐ. ܗܢܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܦܢܝܐ ܕܦܬܘܪܗ ܠܗ ܘܠܕܒܝܬܗ
ܠܡܣܟܢܐ ܗܘܘ: ܡܟ̈ܐܢܐ ܕܦܣܝܩܐ ܟܕ ܡܬܩ̈ܦܝܢ ܠܗ ܘܒܘܪ̈ܟܐ ܕܦܫܝܪܐ ܟܠܗ،
ܕܒܟܠܗܘܬܐ: ܘܡܓܠܠ ܕܠܘܠܐ ܗ̇ܝ، ܗܢܐ ܒܢܝܐ ܠܡܣ̈ܟܢܐ: ܕܐܫܬܕܪܘܢ
ܢܦܠܘܢ ܥܠ ܦܬܘܪܐ ܕܬܠܡܝܕܘܗܝ: ܗܠܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܡ̈ܟܐܢܐ ܕܥܝܠܝܬܐ:
ܟܪܢܒܐ[10] ܘܡܣܘܪܐ. ܢ̈ܥܠܬܐ ܕܦܫܪܐ ܀ ܠܗܢܐ ܕܝܢ ܦܬܘܪܐ ܕܐܟܣܢܝܘܬܐ
ܕܡܣ̈ܟܢܐ ܡܬܝܡܝܢ ܗܘܐ: ܬܘܒ ܕܠܐ[11] ܢܬܒܪܟ ܗܘܐ. ܘܡܬܒ ܕܗܘ ܠܐ
ܢܬܕܪܫ ܗܘܐ[12]. ܐܦ ܐܢܫ ܓܝܪ[13] ܕܢܬܚܠܦ ܗܘܐ. ܠܐ ܡܬܚܙܝܐ ܗܘܬ. ܟܠܗܘܢ،
ܐܦ̈ܣܩܘܦܐ ܕܠܗܒܘܢܝܗܘܢ ܐܬܝܢ ܗܘܘ ܡܬܬܢܝܚܝܢ ܗܘܘ. ܘܡܫܝ̈ܢܐ
ܘܡܫܡܫ̈ܢܐ ܕܠܘܬܗ ܢܚܬܝܢ ܗܘܘ: ܟܡ ܐܢ̈ܫܐ ܕܥܡ ܐܚܪ ܐܚܪ ܕܢܕܝܢܘܗܝ،[14]

[1] B ܕܠܐܣܝܘܬܐ. [2] L ܢܦ̈ܫܐ. [3] B ܠܡܘܫܝܣ. [4] L ܒܡܐܘܢܐ ܕܝܢ ܕܡܥ̈ܪܬܐ.
[5] Etwa: ‚Sein Tisch war im Verhältnis zu anderen wie ein Schatten im Verhältnis zu der Wirklichkeit‘. [6] B ܕܢܣܡ̈ܐ. [7] L ܕܢܦܠܘܦ. [8] BL ܕܥ̈ܢܝܐ. [9] Fehlt in L.
[10] χέρνιβον ‚Waschbecken‘. [11] B ܕܠܗ ܕܠܐ. [12] L ܕܠܐ ܢܬܕܪܫ ܗܘܐ ܒܗ.
[13] ܐܦ ܐܢܫ ܓܝܪ in B verwischt. [14] B ܕܢܐܕܘܗܝ.

ܠܒܝܬܗ ܡܫܕܪܝܢ ܗܘܘ. ܒܒܪܬܐ ܕܝܢ ܕܕܝܪܐ ܘܡܢܘܬܐ ܟܬܒܝܢ ܗܘܘ: ܕܠܫܡܝܐ
ܒܠܗܘܢ ܢܦܩܝܢ ܗܘܘ: ܘܡܢ ܦܪܝܫܘܬܗ ܥܢܘܝܘܬܐ ܢܬܟܫܦܘܢ ܗܘܘ: ܘܥܠ
ܬܫܒܘܚܬܗ ܥܠܝܬܐ ܡܫܬܥܝܢ ܗܘܘ: ܘܕܟܪܢܗ ܢܛܪܝܢ ܗܘܘ ܕܢܬܒܪܟܘܢ[1] ܪܓܝܓܝܢ
ܗܘܘ. ܫܘܡܠܝܐ ܕܝܢ ܠܗܘܢ ܐܬܝܗܒܬ ܗܘܬ ܟܕ ܡܬܢܨܚܝܢ: ܘܦܠܚܘܬܐ ܪܒܐ
ܠܗܢ ܕܫܐܠܐ ܥܠ ܦܬܘܪܗ ܕܝܘܡܐ ܠܦܠܚܘܬܐ ܠܡܣܟܢܐ ܢܦܩܐ ܗܘܐ ܀ ܗܘ
ܥܢܝܐܝܬ ܒܡܕܝܢܬܐ ܕܠܗܘܢ ܟܬܝܒܐ ܟܠ ܐܢܫܝܢ: ܘܗܘ ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܒܗ
ܡܬܚܒܫ ܗܘܐ: ܠܐ ܐܟܠ ܗܘܐ ܘܠܐ ܫܬܐ ܗܘܐ: ܘܠܐ ܡܕܡ ܐܚܪܢܐ
ܥܒܕ ܗܘܐ: ܐܝܟ ܡܐ[2] ܕܟܬܝܒ. ܕܡܘܬܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܠܝܘܡ[3] ܕܠܗܘܢ
ܒܢܝܢܐ ܒܡܕܪܫܝܗܘܢ, ܘܦܘܫܩܐ ܒܪܒܘܬܗ: ܠܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܒܩܠܝܬܐ. ܗܘ
ܕܥܒܠ ܢܒܪܐ[4] ܕܡܬܪܥܝܢܘܬܗ ܒܠܗܘܢ ܫܡܘܗܝ ܒܫܘܒܚܗ. ܒܗ ܕܝܢ ܡܬܬܠܡܕܐ
ܗܘܬ ܕܬܬܚܙܐ ܒܟܢܫܐ ܕܩܠܝܬܗ: ܘܐܬܒܢܝܬ ܥܠ ܫܡܗ, ܡܩܠܝܬܐ ܗܘܬ.
ܕܡܬܐܪܐ ܕܝܢ ܡܢܐ ܗܘܐ: ܘܡܢܕܪܐ. ܘܡܬܕܝܩܐ ܕܢܫܡܬܗܘܢ: ܘܕܬܡܪܐ
ܐܟܐ. ܘܡܫܠ ܦܠܓܐ. ܘܕܒܠ ܕܟܝܢ ܡܕܝܢܬܐ ܘܡܟܢܝܢܐ. ܐܝܬܘܬܐ ܗܘܐ
ܕܝܢ ܘܦܠܛܣܐ ܕܟܠܗܘܢ ܡܪܢܚܢܐ: ܘܣܘܬܐ ܗܘܐ ܕܟܐ ܕܟܠ ܢܦܫܐ ܕܒܗ
ܦܠܛܐ ܗܘܬ ܀ ܒܝܘܡܬܗ ܕܝܢ[5] ܬܘܪܥܬܐ ܕܦܠܛܬܐ. ܠܝܬ ܗܘܐ ܒܐܬܪܐ
ܕܒܗ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ. ܟܠܗܝܢ ܕܝܢ ܟܢܫܬܐ ܡܛܠܬܢ[6] ܗܘܝ. ܡܢ ܟܠܗ ܐܘܪܚܗ.
ܘܫܪ ܡܢ ܩܠܝܬܐ ܕܒܗ ܬܡܢ ܕܠܚܘܬܗ ܠܝܬ ܗܘܐ ܠܗ. ܡܛܘ ܕܝܢ ܡܟܡܢ
ܗܘܐ ܕܢܗܘܐ ܡܢܗ ܚܘܪܒܐ ܕܡܠܬܗ ܥܕܪܬܐ. ܘܕܟܝܢ ܗܘ, ܟܠܗܝܢ ܐܪܥܬܐ[7]:
ܡܢ ܕܚܙܝܢ ܬܪܥܝܢ ܒܟܢܫܐ ܕܠܗ. ܠܐܬܪܐ ܕܕܝܠܗ ܢܦܩܬܐ ܬܡܢ. ܠܝܬ
ܗܘܐ ܠܗ. ܦܬܓܡ[8] ܕܝܢ ܐܡܪ. ܕܟܢܫܢܫܬܐ ܕܦܠܫܘܦܐ[9] ܢܦܠ ܗܘܐ:
ܒܡܕܝܢܬܐ ܡܬܚܫܒܝܢ ܗܘܘ ܠܡܕܒܪ ܡܢ ܥܒܕܘܬܗ. ܥܠ ܗܢ ܕܝܢ ܕܚܘܬܐ
ܐܝܬܘܗܝ, ܗܘܐ ܠܗ ܥܠܝܗ ܕܟܐ: ܕܐܡܪܐ ܗܘ ܠܗܘܬܗ ܦܠܓܐ ܗܘܐ ܒܥܒܕܗ
ܕܢܕ ܡܢܗ. ܬܪܥܝܬܐ ܕܡܬܚܫܒܐ ܗܘܬ ܒܐܝܠܝܢ ܕܦܠܝܓ ܕܢܬܦܢܝܢ:
ܒܝܠܐ ܕܦܫܛܗ ܥܪܪܐ ܠܗ ܚܙܐ ܗܘܐ ܕܬܥܬܒܕ ܠܗܘܢܬܐ. ܐܪܝܘ ܡܢ
ܐܬܪܗ ܕܚܝܝܢ ܗܘܘ: ܕܐܝܠܐ ܐܝܟ ܟܢܘܫܝܐ ܒܦܠܓܘܬܐ ܐܬܪܐ ܐܝܬ ܗܘܐ
ܠܗܘܢ ܕܢܦܩܘܢ ܠܗ. ܥܠܘܪܐ ܕܝܢ ܕܡܕܒܪܐ ܡܠܬܗ ܠܟܠܗܘܢ, ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܬ:
ܕܠܗܝ ܡܬܬܠܝܢ ܗܘܘ ܕܢܚܙܘܢ ܘܢܠܘܢ ܥܠ ܡܠܠܘܬܗܘܢ ܕܦܓܪܝܐ.
ܒܠܗ ܠܚܘܬܐ ܕܥܠ ܦܠܘܠܝܐ: ܒܥܝܢܘܬ ܡܢ ܥܒܕܘܬܗ ܠܢܝܪܐ ܗܘܬ. ܕܐܬܪܐ

[1] B add. ܒܠܗܘܢ. [2] L ܐܟܡܐ. [3] Fehlt in L. [4] B ܕܢܒܝܐ. [5] Fehlt in B.
[6] L ܡܛܠܬܢ. [7] L ܐܪܥܬܐ. [8] L ܦܬܓܡܐ. [9] L ܕܦܠܫܘܦܐ.

ܒܐܬܪܗ ܠܐ ܢܬܒܥ ܠܗ. ܫܠܝܛܐܝܬ ܓܝܪ ܦܩܕ ܗܘܐ ܒܡܠܬܐ ܕܒܥܠܐ:
ܠܗܘܒܠ ܠܒܗ ܕܐܪܝܘܣ. ܘܐܬܬܪܗ ܡܢ ܡܫܚܘܬܐ ܕܢܠܒܗ ܢܦܠ ܗܘܐ: ܕܡܟܝܪܐ
ܘܡܦܣܢܓܐ ܕܒܗ ܠܐ ܢܙܕܐ ܗܘܐ.[1] ܠܗܘܒܠܗ̇ ܕܠܗ̇ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܐܬܝܬܗ̇ ܗܘܬ
ܥܠܗ̇ ܥܠܬܗ ܕܡܠܦܢܐ ܕܒܢܝܬܐ: ܒܦܐܪܣܝܐ ܕܗ̈ܘܕܐ ܦܡ. ܠܐ ܓܝܪ ܐܬܢܨܒ
ܕܠܐ ܢܫܘܒ ܠܬܠܡܐ: ܐܠܐ ܕܢܫܦܠܘܗܝ، ܐܬܦܪܣ ܡܛܠ ܐܝܩܪܐ ܕܐܠܗܘܬܗ.
ܟܡܐ ܓܝܪ ܥܠܘܗܝ، ܕܠܐ ܕܫܠܬܐ: ܘܐܬܬܟܡܗ ܥܠܘܗܝ، ܟܠ ܕܐܝܟ ܢܦܫܗ.
ܠܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܒܢܓܝܪܐܝܬ ܐܬܢܨܒ ܠܗ ܕܠܐ ܢܬܚܒܫܘܗܝ: ܐܠܐ ܟܕ ܡܠܝܐ
ܪܫܡܬܐ ܕܐܠܗܐ: ܦܩܕ ܥܠܘܗܝ، ܕܢܬܙܝܥܘܗܝ، ܘܢܒܐܪܝܘܗܝ، ܀ ܟܕ ܕܝܢ ܠܡܒܥܝܢܘܬܗ
ܕܗܢܐ ܠܦܘܬܒܐ ܢܦܩܬ ܗܘܐ ܗ̇ܘ ܗܢܐ ܘܠܝܫ ܡܠܟܐ ܟܕ ܚܒܪ. ܠܐ ܐܫܘܝܗ̇
ܕܠܐܘܪܒܗ ܢܦܘܩ ܗܘܐ. ܒܫܘܠܡܬܐ ܕܝܢ ܕܗܘܘ ܠܗ ܬܡܢ ܒܡܕܝܢܬܗ: ܠܟܕܬܗ
ܕܐܠܗܐ ܒܝܘܡ ܫܪܒܒܢܐ ܐܬܓܠܓܠ ܕܢܟܬܐ. ܘܟܕ ܗܘ ܚܙܝܗ ܠܟܕܬܐ:
ܓܠܘܬܐ ܡܫܡܫܬܐ ܕܫܘܪܝܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܒ̈ܗܬܐ ܡܚܙܬ ܗܘܬ. ܘܟܠ ܘܓܠܐ:
ܘܬܡܗ̇ ܡܢ ܕܩܕܡ ܘܐܓܪ ܠܦܘܪܐ ܫܠܝܚܐ. ܘܐܡܪ ܦܬܓܡܐ ܠܐ ܝܗܒ
ܠܗ. ܡܛܠ ܓܝܪ ܕܠܡܬܐ ܠܐ ܢܦܠ ܗܘܐ: ܥܒܪ ܗܘܐ ܬܦܪ̈ܥܘܢܘܗܝ، ܠܘܬܗ:
ܕܒܟܡܗ ܢܟܠܠ ܘܠܐ ܐܬܬܦܝܣ ܕܦܪܓܘܦܗ ܢܝܚܐ ܠܗ ܀ ܡܢ ܗܟܝܠ ܕܕܝܢܗ
ܒܟܠ ܦ̈ܢܘ ܘܐܡܪܐ ܒܟܕܬܐ ܡܢ ܕܢܬܒ: ܘܐܘܡܝܗ ܒܐܠܗܝܢ ܕܐܠܗܝܢ ܘܐܬܝܡ
ܠܘܬܗ ܕܒܟܡܗ ܢܟܠܠ: ܟܕ ܥܠܝܫ ܠܗ ܕܢܬܪ ܗܘ ܥܘܡܠܝܐ ܕܬܫܡܫܬܐ ܕܐܠܗܐ
ܡܢ ܕܠܟ ܐܬܛܡܒ: ܘܓܒܝܫܐ ܗܘ، ܠܝ، ܕܡܢ ܒܬܪ ܘܠܬ̈ܗ ܕܒܕܬܐ ܒܗ ܦܪܓܘܦܝܢ
ܐܢܫܐ ܐ̱ ܡܟܕܪܐ: ܠܡܫܝܚ[2] ܐܬܪܝܡ ܕܢܛܠܠ ܒܟܡܗ: ܡܢ ܕܥܒܪܐ ܠܟܕܬܗ
ܕܐܠܗܐ ܡܢ ܬܫܡܫܬܐ. ܡܠܬܐ ܕܝܢ ܠܐ ܗܘܐ ܒܡܫܡܫܬܐ ܕܡܫܡܫܐ
ܒ̈ܐܦܐ ܐܢܫܘܗ. ܐܠܐ ܐܝܟܢܐ ܕܡܠܟܐ ܡܫܡܫܘܬܐ ܕܒܐܝܘܬܐ ܘܕܪܕܝܫܘܬܐ
ܕܠܐ ܒܗܬܬܐ ܡܢ ܦܪܓܘܦܐ ܠܝܙܐ[3] ܕܡܠܟܘܬܐ. ܘܡܫܪܕܢܐ ܕܡ̈ܠܐܟܐ:
ܘܡܢ ܕܥܒܕ ܡܠܟܐ ܡ̈ܠܟܘܗܝ، ܪ̈ܘܒܬܐ ܡܢ ܠܘܬܗ ܚܙܝ. ܘܡ̈ܠܐܟܐ ܕܢܘܦܝܢ
ܗܘܘ ܠܗ ܥܒܕܘܗܝ، ܘܡܫܡܫܢܘܗܝ، ܥܠܘܗܝ: ܘܐܫܬܚܘ ܒܬܪܗ ܡ̈ܠܐܟܐ ܕܗܕܝܐ
ܒܡܫܬ ܒܡܠܟܘܬܝ: ܕܡܢ ܗܢܐ ܬܬܫܝܛ ܒܡܠܟܘܬ ܪܘܚܝ. ܘܡܢ ܒܬܪ ܕܫܒܩ
ܗܠܝܢ ܠܐ ܢܛܡܫܢ ܕܐܓܠܝܪ. ܒܡܕܐ ܠܗ ܕܡܢ ܕܫܦܪ ܠܗ ܡܢ ܐܬܦܠܣ ܕܢܛܠܠ
ܒܗ̈ܢ. ܘܐܬܕܠܫ ܪܘܒܐܝܬ. ܘܒܫܡܫܬܐ ܐܬܦܠܒ ܕܫܕܝܘܗܝ، ܟܕ ܡܡܪܡܪ ܡܢ

[1] Mit ܠܐ ܢܙܕܐ ܗܘܐ bricht L ab. Unterschrift in L: ܫܠܡܬ ܬܫܥܝܬܐ ܕܡܪ̄ܝ ܡܪܝ، ܒܐܣܛܘܠܝܘܣ ܕܐܣܛܪܐ. ܨܠܘܬܗ ܬܗܘܐ ܠܝ ܫܘܪܐ ܠܥܠܡܝܢ. [2] B add. ܕܝܢ.
[3] Sehr unsicher.

ܒ̈ܢܝܐ: ܘܡܢ ܫܠܝܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ. ܒܬܟܐ ܕܫܘܩܢܐ: ܘܐܬܬܕܒܪܬ ܕܘܒܪܬܐ
ܕܫܝ̈ܕܐ ܘܐܬܬܦܠܛ ܘܠܒܫܐ ܕܢܣܠܩܘܢ. ܘܐܚܙܝ ܠܗܘܢ، ܦܘܪܫܢܐ ܕܠܐ ܢܗܘܐ.
ܘܡܢ ܒܬܪ ܕܫܡܠܝܬ ܒܗܠܝܢ ܡܕܒܪܢܘܬܗ: ܒܫܢܝܐܝܬ ܠܗ ܐܦܣܩܘܦܐ ܒܥܕ ܟܠ
ܡ̈ܫܝܚܐ ܕܒܥܕ ܦܠܓܝܢ ܕܠܗ ܡܢܗ. ܘܟܡܝܬܐ ܙܒܢܬܐ ܠܗܘܢ، ܙܒܢܝܢ ܗܘܘ.
ܕܗܘܐ ܡܕܒܪܢܘܬܟ ܡܫܠܡܢܐ ܠܟ. ܚܕ ܕܝܢ ܠܐܝܟܢܐ ܠܐ ܡܬܦܢܝܢ ܚܕ. ܘܒܥܘܗ
ܠܐܒܝܠܐ ܕܐܙܠ ܡܬܚܢܢ ܚܕ: ܘܒܗ ܡܬܓܘܫܫܝܢ ܚܕ ܠܘܬ ܡܢ ܕܒܫܝܢܟ ܘܒܥܘܬܐ
ܕܡܕܒܪܢܘܬܟ. ܘܥܘܕ ܐܦ ܦܘܪܥܢܗ، ܢܦܠܘ ܒܗ ܐܒܝܠܐܝܬ ܒܐܒܠܘܬܐ
ܡܬܒܣܡܢܘܬܐ: ܕܚܝ، ܡܢܐ ܚܒܪ ܐܢܬ ܡܠܦܢܐ: ܠܐ ܗܘܐ ܠܟ ܠܡܒܥܐ
ܥܘܕܪܢܐ ܡܢܗ ܐܢܬ: ܐܠܐ ܠܒܢ̈ܝܐ ܕܟܝܠܬܗ ܡܩܪܒܐ ܡܠܦܢܘܬܟ ܘܐܦ
ܠܗ ܡܩܒܠ ܐܢܬ: ܐܦ ܠܝ ܥܒ̇ܪ، ܡܢ ܐܝܟܢ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܬܬܚܫܒܝܢ ܚܢܢ
ܕܢܗܘܐ ܒܕܘܒܪܟ ܡܢ ܒܬܪܗ. ܒܗܕܐ ܥܒܪ ܙܒܢܝܢ ܚܢܢ: ܕܠܗ ܐܝܟܪܐ ܗܘ
ܡܕܡ ܕܠܗ ܩܒܪ ܐܢܬ. ܐܠܐ ܠܝ ܦܓܪܐ ܗܘ ܗܢܐ ܡܕܡ ܕܡܢ ܠܗ ܡܣܬܒܪ.
ܫܠܝ ܠܗ ܕܝܢ ܗܢܐ ܥܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܘܐܡܪ ܠܗ. ܫܡܘܥ ܠܝ، ܕܐܝܕܐ ܗܝ
ܕܘܒܪܬܐ ܕܠܗ ܫܪܐ ܐܢܬ ܠܝ: ܘܐܢܐ ܐܙܠ ܐܢܐ. ܕܠܐ ܠܐܘܪܚܐ ܕܕܪܘܡܘܣ[1].
ܘܕܠܐ ܥܡܗܐ ܕܒ̈ܢܝܢܫܐ ܕܡܬܚܠܦ ܐܢܐ ܠܗܘܢ. ܘܕܠܐ ܦܘܪܫܢܐ ܕܗܢܘܢ
ܒܬܟܐ ܦܠܚܬܐ. ܕܐ ܗܘ ܕܦܪܝܫܐ ܗܝ، ܠܟ ܕܘܒܪܬܐ ܗ̇ܝ، ܕܡܕܒܪܬ ܠܗ:
ܕܝ ܒܡܫܒܚܐ ܐܫܬܡܫܬܗ ܕܢܦܫܐ ܘܡܟܒܫܐ: ܐܢܐ ܡܗܘܦ ܐܢܐ ܠܒܝܫܘܬܐ
ܕܢܦܫܟ ܡܝܬܪܐ: ܠܦܘܪܐ ܐܚܪܢܐ ܠܒܪ ܡܢ ܐܝܠܐ ܕܡܬܚܫܒ ܐܢܬ ܠܝ ܕܐܫܬܕܪܐ.
ܘܐܢ ܚܝ ܐܢܐ ܥܠ ܕܐܙܠ ܐܢܐ ܠܗܢܝܢ ܐܘ ܡܬܢܬ ܐܢܐ: ܠܐ ܡܢܝܢ ܐܢܐ:
ܕܒܐܪܥܐ ܗ̇ܝ، ܕܐܠܗܐ ܒܠܗ ܐܝܬܘܗܝ، ܡܬܚܫܒ ܐܢܐ. ܗܕܐ ܗܝ، ܕܝܢ ܒܥܬ:
ܕܠܡܐ ܡܬܚܫܒ ܐܢܬ ܗ̇ܝ، ܕܠܝܬ ܠܟ: ܕܠܒܪ ܡܢ ܐܬܪܐ ܕܐܠܗܐ ܠܝܬܘܗܝ،
ܒܗ ܦܬܓܡܝ ✤ ܘܡܢ ܒܬܪ ܗܢܐ ܦܬܓܡܐ ܕܗܘܐ ܡܢ ܟܠܢܫ ܠܘܩܒܠܗ ܒܥܕ
ܦܫܛܐ ܕܦܘܪܥܢܗ: ܘܠܘܩܒܠ ܡܕܒܪܢܘܬܗ: ܐܬܦܠܓ ܕܠܐ ܢܥܕܘܗܝ، ܠܐ ܗܘܐ
ܕܝܢ ܒܠܚܘܕ ܡܛܠ ܗܕܐ: ܐܠܐ ܢܬܪܐܬ ܡܛܠ ܕܡܫܬܪ ܗܘܐ ܡܢ ܘܒܬܪܬܐ
ܕܕܝܢܘܬܗ. ܘܢܩܒܠ ܠܐ ܐܝܬ: ܒܪ ܡܢ ܫܒܥܐ ܡܗܣܝܢ ܒܪܝܐ ܐܬܒ ܠܗܘܢ؛
ܘܒܪܗ ܒܡܘܪܩܢܐ ܢܦܠ. ܘܗܘ ܡܢ ܪܗܒܘܬܗ ܐܬܪܫܠ. ܘܠܗܘܢ، ܐܫܬܐ
ܣܦܪܬ. ܘܫܐܠ ܠܗ ܕܢܠܦ ܒܪ، ܟܠܝܘܬܟ ܒܪܝܫ. ܘܟܠ ܫܘܠܡܝ، ܒܥܕ ܕܠܗ
ܬܬܦܪܥ ܒܥܘܬܐ ܠܐܠܗܐ ܬܐܡܢܝܟ ܠܐ ܬܐܡܪ. ܘܫܐܠ ܠܗ: ܕܥܠܠܐ ܠܝ: ܐܠܐ
ܢܬܠ ܐܠܗܐ ܠܟ ܡܢ ܕܠܗܘܢ،[2] ܒܥܘܬܐ ܡܨܠܐ: ܥܠ ܕܝܢ ܕܡܢ ܦܬܘܪܐ

[1] δρόμος ‚Lauf'. [2] Unsicher.

ܢ̇ܒܥ: ܕܠܐ ܡܬܡܫܚܐ ܐܠܗܘܬܐ ܕܐܒܐ ܘܢܘܡܘܣ ܢܛܪܬܐ ܠܡܠܟܘܬܟ: ܡܛܠ
ܕܠܗܘܢ، ܐܬܦܠܓܬ: ܕܟܠ ܒܪܬܗ ܒܢܟܐܝܬ ܬܬܦܠܓ ܀ ܘܡܢ ܒܬܪ ܗܠܝܢ
ܟܠܗܝܢ ܒܪ̇ܗ ܡܒܟܬ. ܘܡܘܢ ܒܝܘܪ̈ܢܐ ܕܗ ܐܚܝܕܝܢ ܠܗ ܡܢ ܡܕܝܢܬܗ ܥܒܪ. ܘܠܐ
ܦܠܓ ܐܘܫܪ ܡܢ ܒܬܪ ܗܢܐ ܙܒܢܐ: ܘܪ̈ܕܘܦܝܐ ܥܠ ܒ̈ܪܬܗ ܐܬܝܬ ܐܘܚܕ: ܘܡܘܠܦܢܐ
ܕܦܠܓܘܬܐ ܐܚܝ. ܘܥܕܢܐ ܠܐܦܝܣܩܘܦܐ ܦܠܓܢܐ ܠܟܠ ܦܢܝܢ. ܘܦܠܓ ܡܕ̈ܝܢܬܗܘܢ:
ܘܐܘܪ̈ܚ ܟܠܗܝܢ ܬ̈ܘܟܠܐ ܒܢ̈ܝܐ ܕܐܘܠܨܢܐ. ܗܢܐ ܕܝܢ ܟܠܟܠܗ ܒܘܠܒܠܐ
ܕܒܢܬܐ ܠܟܠܗ ܐܘܫܢܝܗ: ܘܠܐ ܥܒܕ ܒܪܬܐ ܕܢܦܘܩ ܒܗ ܪ̇ܝܫܐ ܘܡܗܝܡܢܐ
ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ: ܐܠܐ ܦܙܪ ܘܒܕܪ ܘܡܒܕܐ: ܘܐܘܩܕ ܥܠܘ ܟܘܡܪ̈ܐ ܥܪܝܪ̈ܐ
ܒܡܘ̈ܗܝ، ܕܐܪܝܘܣ ܒܪ̈ܘܡܝܬܗܘܢ: ܠܝܫܘܥ ܕܝܢ ܠܡܗܝܡܢܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܪ̈ܥܝܬܐ:
ܠܐ ܐܬܟܢܝ، ܕܢܒܐ ܒܡܕܡ. ܘܡܬܠܠܘܬܗ ܐܦܠܐ ܠܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܬܝܗܒܬ ܥܠܝܗ
ܒ̣ܪܐ: ܒܪ ܗܘ ܕܝܢ ܠܡܪܐ ܢܟܝܪ ܗܘܐ: ܘܗܕܐ ܗܘܬ ܪ̈ܓܬܗ: ܕܟܠ ܐܦ̈ܐ
ܘܥܕܬܐ ܡܢ ܒܢ̈ܝܢܐ ܐܘܠܨܢܐ ܢܣܒܠ ܗܘܐ: ܘܒܢܝܢܐ ܕܡܫܝܚܝܐ ܕܪ̈ܓܠܐ
ܒܡܘܬܐ ܢܦܫ ܗܘܐ. ܘܠܗ ܠܡܪܐ ܐܝܟ ܡ̇ܢ ܕܢܒܥ ܠܡܫܝܚܐ: ܕܬܦܠ
ܒܐܬ̈ܪܘܗܝ، ܢܚܬ ܗܘܐ. ܘܟܠܗ ܢ̇ܦܩ ܗܘܐ: ܐܝܟ ܕܐܚܕ ܢܒܥܐ ܚܒܝܬܐ
ܕܢܚܐ ܠܐܬܘܬܗ ܦܠܓܢܬܐ: ܒܗ[1] ܒܡܗܝܡܢܘܬܐ ܕܢܦܫܗ: ܒܠܚܘܕ ܠܟܠܟܐ
ܘܢܦܩ ܗܘܐ: ܘܒܡܬܕܒܪܢܘܬܗ، ܡܢ ܩ̈ܕܡܝܬܐ ܘܒܬܪ ܗܘܐ: ܘܐܝܬܘܗܝ، ܗܘܐ
ܥܠܝܐ ܠܦܠܓܬܐ. ܘܡܕܪܫܐ ܠܡܫܝܚܘܬܐ ܘܚܝ ܗܘܐ ܠܗ ܗܘܐ ܠܐ ܠܗ ܐܠܐ
ܠܡܫܝܚܐ. ܘܡܫܒܚ ܗܘܐ ܠܟܠܟܐ ܘܠܡܫܝܚܘܬܗ. ܘܢܦܩ ܗܘܐ ܠܐܠܗܐ ܘܠܦܠܓܘܬܗ.
ܘܠܗܘܢ ܬܪ ܠܩܘܒܠܐ ܕܟܠܗܘܢ ܒܪ̈ܝܢܐ: ܒܪ̈ܘܗܝ ܕܡܘܢܐ ܒܢ̈ܝܢܐ: ܠܐ
ܒܪ̈ܝܢ ܗܘܘ ܕܢܦܘܩܘܢ. ܗܟܢܐ ܬܪ ܢܦܫ ܗܘܐ ܕܢܬܡܘܬ ܥܠܝ ܐܠܗܐ: ܠܐ
ܗܘܐ ܒܗܘܢܐ ܕܐܬܕܘܬܐ ܕܢܚ ܒܗܘܬܐ ܕܦܠܓܘܬܐ: ܐܠܐ ܗܡܢܐ ܬܪܝܢ ܗܘܐ
ܕܟܠ ܗܡܢܐ ܕܐܝܬ ܒܗ: ܒܗܘܬܐ ܕܢܚ ܠܡܫܡܫܢܐ ܢܦܫܐ ܗܘܐ. ܕܐ ܐܝܬ
ܗܘܐ ܒܗ ܗܡܢܐ ܡܬܐܡܢܐ: ܗܡܢܐ ܒܗܘܬܐ ܕܡܫܡܫܢܐ ܡܢܝܢܐ ܢܦܫܐ ܗܘܬ ܗܘܐ.
ܐܘ ܗܡܢܐ ܕܡܒܥܬ: ܢܦܩܬܗ ܥܠ ܗܡܢܐ ܘܒܬܪ ܒܦܠܓܬܗ ܬܬܩܛܠ ܗܘܬ: ܕܢܦܩܘܢ
ܢܦܩܬ ܘܐܝܟܢܐ ܥܠ ܗܢܐ ܒܢܝܢܐ ܢܦܠ ܢܦܩܗ ܕܡܫܝܚܐ: ܕܠܐ ܡܬܡܛܐ
ܠܗ ܒܢ̈ܝܢܐ ܦܠܓܢܐ ܕܟܠ ܐܦ̈ܘܗܝ، ܘܡܢ ܢܦܩ ܐܦ ܒܢ̈ܝܢܐ ܗܘܐ ܠܠܟܠܐ ܒܦܠܓܬܗ:
ܒܝܘܡܐ ܕܐܠܗܐ ܕܠܒܢܐ ܗܘܐ ܦܢܝܢܗ: ܠܐ ܢܦܫ ܗܘܐ ܕܢܦܠ ܒܐܘܠܝܢܐ
ܕܡܢ ܒܢܝܢܐ: ܐܝܟ ܐܚܪ ܕܐܬܦܠܓܢܘܬܐ ܕܠܐ ܢܦܫܐ ܢܦܫܐ ܗܘܐ ܀ ܘܢܦܩ
ܡܛܠ ܕܐܝܟ ܗܢܐ ܕܢܐ ܢܦܠ ܠܝ ܒܝܘܡܐ ܗܢܐ: ܘܢܦܩ ܕܐܝܟ ܗܢܐ ܐܢܐ

[1] B add. ܕܝܢ.

ܢܛܘܪ ܠܝ: ܕܒܬܘܠܘܬܐ ܘܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ ܐܝܟ ܗܘܐ: ܕܢܦܫܐ ܟܠܗ̇ ܒܗ̇ ܗܘܬ.
ܘܡܐܠܗܐ ܗܘܐ ܒܠܠܘܗܝ ܣܒܪ̈ܘܗܝ، ܣܒܪ ܗܘܐ: ܕܡܕܡܐ ܠܐ ܢܗܘܐ
ܒܗܘܢ. ܠܡܫܝܚܐ ܕܝܢ ܘܠܒ̈ܢܝܐ ܕܒܠܒܘܬܐ: ܠܐܪ̈ܙܘܗܝ ܐܝܟ ܦܪܘܫܘܬܐ ܗܘܘ
ܕܢܘܪܐ ܕܡܥܦܝܐ: ܒܗ ܕܬܓܠ ܡܪܝܐ ܒܒܘܟܬܐ ܐܪܒܥܬܐ: ܘܟܕ ܢܗܘܐ ܐܝܬ
ܟܡ ܚܝܠܐ ܕܓܒܘܪܬܐ: ܠܐ ܗܘܐ ܦܫܛ ܒܗܘܢܐ. ܕܠܐ ܬܒܥܐ ܠܐ ܡܬܕܪܟܐ ܫܒܝܚܘܬܗ:
ܕܒܘܟܬܐ ܕܢܘܪܐ ܕܡ̈ܝܐ ܘܡܛܪ. ܘܟܠܗܘܢ ܓ̈ܒܪܐ ܕܡ̈ܠܝܐ ܒܗ ܒܝܘܡܝܢ: ܘܠܐ
ܟܠܐ ܠܗܘܢ ܦܓܪܐ ܕܐܢܫܐ ܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ: ܐܝܟ ܚܝܠܐ ܕܪܘܚܢܝܐ ܗܘܘ ܗܒܢܐ
ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ: ܐܝܟ ܗܘܐ ܕܠܝܬ ܠܡܐܟܘܠܗܘܢ ܕܡܐܟܠܐ ܕܢܦܫܗܘܢ ܒܗ̇ܢܐ:
ܐܠܐ ܣܓܝܐ ܠܗܘܢ ܗܘ ܫܡܝܫܘܬܗܘܢ ܒܠ ܕܒܪܘܚܗܘܢ: ܕܢܦܫܗܘܢ ܐܦ
ܢܦܫܗܘܢ ܀ ܗܟܢܐ ܕܝܢ ܡ̈ܠܟܝܢ ܡܫܒܚܘܬܐ ܩܕܝܫܘܬܐ ܒܠ ܦܪܘܗ ܕܡܢ ܒܝܬܐ
ܢܘܪ: ܕܢܘܗܪܐ ܕܡܫܝܚܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܝܐ ܟܠܗܘܢ ܝܬܝܪ ܫܘܒܚܐ ܕܟܐܠܗܐ:
ܕܗܘܐ ܟܬܒܐ ܡܫܘܚܐ ܠܝ ܕܠܦܪ̈ܝܫܘܬܗܘܢ ܕܦ̈ܪܝܫܐ ܡܕܡ ܕܢܦܫܐ ܐܝܟ ܠܐ ܠܐ
ܡܬܝܕܥ. ܒܪܢܫܐ ܡܢܗܠ ܫܠܝܚܐ ܡܢܗܠܐ ܕܢܦܫܠ ܠܐ ܒܪܝܟ ܗܘܘ ܕܢܦܫܘܬܗ̇:
ܐܝܟ ܕܠܦܪ̈ܝܫܘܬܗ ܕܦܠܚܘ ܡܢ ܕܢܦܫܗ ܗܘܘ ܦܫܛ ܡܫܠܡ ܗܘܘ. ܗܘ ܓܝܪ
ܕܒܢܝܗ ܠܒܪܬܗ ܒܠ ܕܐܦܐ ܡܢܗܘܐ: ܒܠܒܗ ܒܠܡܕܐ ܡܫܡܫܢ ܐܦ ܐܠܝܢ
ܕܡܢ ܒܬܪܗ ܘܒܠ ܡܫܡܫܢܘܬܗ ܥܒܕܬܐ ܒܝܢ. ܒܠܒܗܘܢ ܓܝܪ ܥܕܬܐ ܕܒܢܘܬܗ
ܕܒܢܬܐ ܘܒܠܒܘܢ ܒܡܫܝܚܐ ܕܢܦܠ ܒܗ ܒܦܫܝܢ ܠܫܘܪܒܐ ܕܒܢܬܐ: ܢܦܬܐ
ܐܝܟ ܢܝܪ ܦܘܫܬܐ ܕܒܐܝܕܐ ܕܒܗܘܢ ܐܬܠܒܪܘ: ܘܗܘܝ ܒܗܘܢ ܘܗܘܘ ܕܠܐ
ܫܦܝܪܐ: ܘܗܘܝܐ ܗܘܘ ܒܗܘܢ ܫܦܐ: ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܐܢܫ ܢܗܘܐ ܒܗܘܢ ܒܠ
ܒܐܦܐ ܡܫܬܐ: ܘܫܦܝܪܘܬܗܘܢ ܬܬܪܒܐ. ܒܢ̈ܝܐ ܓܝܪ ܘܡ̈ܠܕܒܒܐ ܗܘ،
ܕܐܪܐ: ܠܢܫܝܐ ܠܐ ܕܐܢ̈ܫܐ ܠܐ ܡܫܒܚܐ ܕܢܒܚܘܢ: ܫܠܦ ܦܪ̈ܘܗܝ ܐܢܫܝܢ[1]
ܘܐܢܫܐ ܠܐ ܢܗܒ[1] ܠܗܘܢ ܕܬܫܬܐ ܥܒܕܐ ܢܬܬܫܝ[1] ܠܟܠ ܙܒܢ. ܠܐ ܓܝܪ
ܡܬܬܠܝܢ ܠܐܢ̈ܫܐ ܕܐܢܫܐ: ܐܠܐ ܐ ܐܡܬܝ، ܕܢܒܥܐ ܠܗ ܕܢܬܪܦܐ ܐܦ
ܕܠܐ ܐܘܠܝܢܐ: ܘܡܘܗܒܗ ܢܣܒ ܘܡܟܠܠ ܕܝܢ ܕܠܐ ܢܥܒܕ ܠܗ ܡܕܡ: ܐܬܝܢ
ܠܗܘܢ ܒܠܗܘܢ، ܒܦܓܪܐ: ܕܟܕ ܗܢܐ ܒܠ ܗܘ ܕܡܒܣܡ ܠܗ ܢܒܠܘܢ. ܘܕܡ̈ܝܢ
ܠܐܢ̈ܫܐ ܕܒܗ ܢܘܪܐ ܒܢܝܢ ܕܢܬܒܬܘܢ ܒܢܦܫܐ: ܘܠܩܢܘܡܐ ܕܐܢܫܐ ܒܗܘܢ
ܡܫܠܡܝܢ ܕܡ̈ܠܟܐ: ܒܢ̈ܝܐ ܘܒܦܠܚܐ ܘܡ̈ܠܐܟܐ ܘܡܬܒܪܢܘܬܗܘܢ ܕܢܦܫܐ: ܒܗ
ܠܗ ܡܕܡ ܠܐ ܢܫܬܠܛܝܢ: ܘܟܕ ܢܫܬܡܥܘܢ ܒܟ̈ܠܢܐ ܡܠܐܟܘܬܐ ܒܟܠ ܦܘܪܣܝܢ:
ܗ̇، ܡܢܗܘܢ ܕܠܐ ܢܫܒܩ ܡܢܫܝܐ. ܘܡܢܐ ܗܝ ܗܘ ܓܝܪ ܕܐܠܗܐ ܡܢܐ ܕܕܠܡ

[1] Unsicher.

ܒܪܢܫܐ ܕܒܐܪܥܐ: ܡܬܝܕܥܗ ܘܡܬܚܙܝܐ ܠܟܠ ܐܠܗܘܬܐ ܒܦܓܪܐ ܕܢܣܒ ܒܗ:
ܘܒܗ ܚܙܝܢ ܢܬܒܣܡܘܢ܆ ܒܡܚܘܝܬܐ ܕܥܒܕܝܢ ܠܘܬܗ: ܘܢܬܦܣܝܘܢ܆ ܡܢ ܕܡܟܐ
ܕܡܬܘܬܗ ܫܪܝܪܐ: ܐܝܟ ܐܢܐ ܘܫܡܝ: ܘܟܠ ܗܘ ܕܫܡܥܗ ܡܬܬܡܗܝܢ ܗܘܘ
ܐܝܢܝܗ: ܡܢ ܬܬܕܡܪܘܢ ܕܠܘܩܒܠܗ ܀ ܗܢܐ ܗܟܝܠ ܐܝܟܢܐ ܕܓܠܐ ܐܬܬܠܝܫ
ܡܢ ܒܬܠܬܗ: ܕܢܒܥܬ ܒܥܢܝܬܐ ܕܝܒܫܐ: ܒܪ ܢܠܦܪ ܐܓܪܐ ܕܫܪܝܗ ܠܘܬ ܡܪܐ
ܐܓܪܐ ܕܐܘܠܝܢܘܗܝ. ܘܠܐ ܢܒܥܐ ܒܠ ܒܠܐܒܒܐ ܡܪܬ: ܘܠܝܬ ܠܗ ܬܘܒ
ܕܢܗܡܘܦ ܒܗ. ܘܫܠ ܡܢ ܒܝܬܐ ܘܡܢ ܗܘܬܝܢܘܢ: ܘܐܠܨܗ، ܡܢ ܦܓܪܐ ܘܡܢ
ܢܦܫܗ. ܘܚܝ ܡܡܠܠ ܠܐܠܗܐ ܘܡܫܒܚ[1] ܠܡܫܝܚܐ. ܘܦܠܝܓ ܡܢ ܪܒܢܐ
ܘܐܡܪ[1] ܠܦܠܓܐ[1]. ܡܬܒܥܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܠܬܘܕܝܬܐ[1] . . . ܕܘܟܝܐ[2] ܕܒܝܬܐ:
ܒܐܘܪܚܐ ܕܦܫܝܩܝܢ ܗܘܘ ܕܢܗܘܐ ܠܗܘܢ ܡܕܒܪܢܐ: ܡܢ ܡܫܬܥܠܐ ܕܠܒܪܝܬܐ
ܚܐܠܝܢ. ܗܘ ܕܝܢ ܡܫܒ ܠܗ ܠܒܪܝܬܐ ܗܘ ܕܐܦ ܠܐ ܡܬܚܫܚ ܠܗ: ܐܠܐ ܢܒܝܐ
ܐܒܘܬܗ: ܕܪܚܝܡ ܠܗ ܒܫܠܝܬܐ ܐܘ ܒܐܘܪܒܐ ܫܡܝܗܐ: ܐܘ ܒܟܠ ܡܬܪܒܝܢ
ܐ ܡܫܒܚܢܐ ܫܦܝܪܐܝܬ. ܘܡܡܠܠ ܐ ܢܚܝܢ ܣܠܝ ܕܦܠܓܘܬܗ ܢܬܒܣܡ ܘܒܗ
ܢܬܒܣܡ: ܣܝ ܗܘ ܠܝ ܒܟܠܗܝܢ: ܠܒܪ ܡܢ ܣܝܒܬܐ ܡܦܓܪܢܘܬܐ ܕܦܓܪܗ: ܘܢܘܗܪܐ
ܗܘ ܠܪܒܝܢ ܫܪܝܗ: ܘܡܠܝܟܐ ܗܘ ܠܝ ܦܓܪܗ: ܐܦ ܒܪ ܦܩܕܝܢ ܘܢܘܡܘܣܗ ܡܢ
ܢܣܝܢ. ܘܡܣܒܪܬܐ ܗܘ ܠܝ ܒܠܝܬܐ: ܒܪ ܢܦܫܐ ܒܦܓܪܐ ܠܦܘܪܩܢܐ ܕܦܓܪܗܘܬ.
ܘܗܘܝܢ ܒܢܝܐ ܫܬܝܩܐ ܘܗܘ ܦܓܪܐ ܕܦܓܪ ܡܫܝܚܘܢ ܠܦܓܪܐ: ܠܐ ܢܬܪܒܐ
ܕܦܠܓܐ ܗܘ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܒܐܦܐ ܕܫܒܝܚܐ ܒܗ ܢܘܪܐ ܫܒܝܚܬܐ ܢܬܦܠܓ
ܕܐܬܒܘܗܝ: ܐܦ ܡܬܚܝܠܐ ܕܘܝܪܐ ܠܦܓܪܐ. ܐܠܐ ܚܝܠܐ ܫܒܝܚܐ ܠܦܘܪܫܢܐ
ܡܦܘܫܐ: ܕܠܘ ܐܝܟ ܡܢܐ ܕܡܬܚܙܝܐ ܗܘܢܐ ܦܠܓܐ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܡܢܐ
ܕܫܡܫܐ ܗܘܢܐ ܢܦܫܐ ܀ ܗܘ ܕܝܢ ܗܘܟܠ ܕܗܒ ܠܝ ܕܐܝܟ ܡܫܘܚܬ ܢܬܠܠܘܗܝ،
ܒܬܫܒܘܚܬ: ܠܗܘ ܕܐܦ ܠܐ ܡܬܬܪܘ ܡܬܪܬܝܢ[3] ܣܝܡ ܕܡܫܡܫܢܘܬ ܐܝܟ
ܕܦܠܐ ܢܬܕܒܪܘܢ: ܢܦܫ ܚܒܪ ܚܫܘܒܝܢ ܣܝܡ ܒܗ ܠܐܠܗܐ: ܐܝܟ ܡܢܐ ܕܢܩܒܝܢ
ܡܫܡܫܢܐ ܠܢܘܡܘܣܗ ܕܟܠܒܐ: ܘܒܗܕܐ ܢܦܫܗ ܗܘ ܚܙܪ: ܕܫܡܫ ܒܠܘܗܝ،
ܠܡܠܟܐ ܒܢܘܡܘܣܗ: ܘܗܘ ܕܒܠ ܟܠܒܐ ܡܦܩܠ ܘܢܘܒܪ ܡܢ ܡܦܩܕܢܘܬܗ.
ܠܐ ܡܬܚܙܪ ܐܝܟ ܕܚܙܪ ܗܘ ܡܘܣܝܗ: ܕܬܫܡܫܐ ܠܘܬܗ، ܒܦܠܓܘܬܐ ܡܢ
ܙܢܝܬܐ ܕܢܦܫܗ ܕܟܠܒܐ ܠܡܫܡܫܘܬܐ ܕܟܠܗܘܢ: ܗܘ ܢܛܠ ܠܝ ܕܢܬܡܗܪܢܘܗܝ،
ܚܒܪܝܢ: ܘܡܢ ܦܘܡܐ ܠܡܘܫܒܪܢܐ ܬܫܡܫܬ ܬܬܒܝܦ. ܘܡܠܠܘܗܝ. ܒܢ ܒܪ.

[1] Unsicher. [2] Unsicher, das unmittelbar vorhergehende Wort ist unleserlich.
[3] B ܫܪܝܢ.

ܫܬܩܝܢ ܚܢܢ. ܒܦܘܡܐ ܕܐܘܪܝܐ. ܘܐܝܟܢ ܕܦܠܓܝܢ ܗܘ ܚܝܘܗܝ ܠܝ ܕܡܫܬܡܥܝܢ ܚܝ ܠܛܠܝܘܬܐ ܕܕܒܪܘܗܝ܆ ܘܫܬܡܫܘ ܠܗ ܒܢܝ ܕܡܕܝܢܬܐ ܒܒܝܬܗ ܕܐܠܗܐ܂ ܘܫܠܛ ܠܗ ܠܒܪܬܐ ܕܢܬܦܠܓ ܠܗ ܕܬܘܠܕ ܠܗ ܐܦ ܐܢܫܐ ܬܐܘܡܐ ܒܪܐ ܕܪ ܠܐ ܒܡܪܥܐ ܕܒܬܘܠܘܬܐ. ܘܝܕܥܬ ܠܗ ܕܐܝܟ ܗܢܐ ܒܟܠܗ ܠܐ ܝܬܒܢܘ. ܐܝܟ ܕܠܐ ܢܫܡܥ ܐܢܫ ܕܗܘܝܐ ܝܠܕܬܐ ܠܙܪܥܗܘܢ ܕܥܠܡܝܢܐ ܒܟܠܗ܂ ܘܠܐ ܐܬܒܪܟܬ ܒܗ ܒܝܘܠܕܗܘܢ ܒܪ . . ܐ[1] ܕܬܫܒܚܬܐ ܕܝܠܝܕܘܗܝ܆ ܐܠܐ ܐܬܗܢܝܘ ܒܗ ܒܡܫܝܚܘܬܗ ܘܒܫܘܒܚܗ. ܘܡܫܒܚ ܕܐܫܠܡ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܦܠܓ܆ ܐܠܐ ܢܦܩ ܘܐܘܪܝ ܒܝܠܕܗܘܢ ܒܟܠܗ ܕܙܒܢܘܬܐ܆ ܕܐܘܕܥ ܥܠ ܒܠܐܘܗܝ ܒܬܫܡܫܬܐ ܠܒܪܬܐ ܕܡܦܩܬ ܠܗ ܒܒܝܬܗ ܕܐܠܗܐ܆ ܒܪ ܝܘܡܐ ܗܘ ܕܝܠܕܘܬܗܘܢ ܕܩܕܝܫܐ ܘܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ܆ ܘܒܠܗ ܡܝܬܘܬܐ ܕܝܠܝܕܘܗܝ܆ ܒܚܝܠܐ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܝܠܕܬ ܗܘ ܒܒܪܝܬܐ܆ ܘܫܒܚ ܒܡܪܘܬܐ܆ ܘܒܬܪ ܒܡܫܒܚܬܐ܆ ܗܘ ܗܘ ܕܒܗ ܗܘܐ ܠܝܠܕܬܐ ܩܕܝܡ ܗܘܐ܆ ܕܠܝܠܕܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܬܫܒܘܚܬܐ ܢܬܒܥ ܗܘܐ܆ ܒܬܪܐ ܕܒܬܘܠܬܐ ܕܩܕܝܫ܆ ܘܠܝܠܕܐ ܕܒܬܘܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܠܗ ܢܚܪ ܗܘܐ ܐܝܟ ܒܝܬܗ܆ ܘܠܩܘܡܐ ܕܐܦܪܘܣܦܐ ܕܠܗ ܡܫܒܚ ܗܘܐ ܚܙܐ ܘܐܬܬܢܝܚ. ܘܗܕܐ ܗܘܬ ܥܐܠܬܗ܆ ܕܝܠܕܐ ܒܒܬܘܠܬܐ ܕܦܓܪܗ܆ ܕܡܫܝܚܐ ܘܡܦܪܘܩܢܐ ܕܒܪܬܗ܆ ܘܐܦ ܡܢ ܒܠܒܐ ܢܦܩܪ. ܘܡܢ ܒܬܪ ܕܒܪܐ ܐܠܗܐ ܒܐܠܗܘܬܗ܆ ܘܒܝܬܐ ܕܝܠܝܕܬܐ ܕܝܠܝܕܘܗܝ܆ ܘܡܢ ܒܠܗܘܢ܆ ܘܒܒܘܪܗܢܐ ܘܒܡܪܐ ܝܠܕܗ܆ ܠܡܒܥܠܗ ܐܫܬܠܡ ܀

ܐܝܬܝܐ ܗܟܝܠ ܒܡܬܠܗ ܕܗܢܐ ܒܪܝܫܐ ܕܐܠܗܐ ܢܬܒܥܐ ܗܘܐ܆ ܘܐܝܬܝܐ ܒܠܗܘܢ ܚܝܒܝܢ ܗܘܘ. ܐܟܪܙܗ ܓܝܪ ܠܡܕܝܢܬܗ ܡܢ ܗܪܟܐ ܘܐܬܚܙܝ ܠܟܠܗ ܦܢܝܬܗ. ܘܐܪܝܡ ܠܟܠ ܢܦܫܐ ܕܪܓܝܫܐ ܒܗܘ. ܡܛܠܐ ܓܝܪ ܕܟܐܡܗܘܢ ܗܘܘ. ܕܐ ܫܡܠܝܐ ܢܦܫܗܘܢ ܒܕܡܟܐ ܬܫܒܚܬܐ. ܠܐ ܗܘܐ ܓܝܪ ܐܢܫܐܝܬ ܩܕܡ ܗܘܘ ܠܗ܆ ܐܠܐ ܕܝܫܝܐܝܬ ܡܟܪܙܝܢ ܗܘܘ ܒܠܗܘܢ. ܠܐ ܓܝܪ ܡܬܕܡܝܢ ܗܘܘ ܕܐܘܕܝܘ ܒܪܝܫܐ ܕܒܠܒܐ܆ ܐܠܐ ܒܡܕܐ ܫܐܕ ܗܘܐ ܠܗܘܢ܆ ܕܐܘܕܝܘ ܒܪܝܫܐ ܕܐܠܗܐ. ܒܫܝܢܐܝܬ ܕܝܢ ܒܠܗ ܡܕܝܢܬܗ ܒܝܕܥܬܐ ܪܒܐ ܢܦܩܘܗܝ܆ ܠܥܠܡܗ ܡܫܠܡܝܢ ܗܘܘ. ܡܛܠܐ ܕܝܢ ܒܗ ܫܦܝܪܝܢ ܗܘܘ. ܐܝܟ ܕܠܬܠܬܐ ܬܘܡܝܢ ܢܘܗܪܐ ܒܥܕܬܐ ܘܠܐ ܢܦܩܘܢܝܗܝ. ܐܟܪܙܝܢ ܗܘܘ ܓܝܪ ܕܐܦ ܒܚܝܘܬܐ ܕܥܠܡܗ ܫܒܚܬܐ ܥܠ ܝܠܘܕܗ. ܘܬܫܒܘܚ ܠܝ ܕܡܫܬܝܚܬܗ ܫܬܩܬܐ ܠܐܘܡܝ܆ ܚܠܦ ܕܡܕܒܪܢܘܬܗ ܫܝܬܐ܆ ܕܡܕܡܐ ܓܝܪ ܠܡܪܝܐ[2] ܗܘܐ ܗܘܐ ܐܘܠܨܢܐ ܥܠ ܥܠܡܗ

[1] Zwei Buchstaben verwischt. [2] Unsicher.

ܡܢ ܢܒܝܐ ܦܠܐܐ. ܒܕܡܐ ܕܬܠܬ ܢܩ̈ܕܫܬܐ ܢܚ̈ܘܬ ܒܗ̇ܘܢ ܘܩ̈ܕܫܬܐ.
ܠܐ ܓܒܪ ܥܒܘܕܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܕܢܬܘܒܪ ܒܪ ܗܫܐ: ܒܐܘܡܢܘܬܐ ܕܝܢ ܢܠܘܗܝ,
..... [1] ܘܠܝܪܘܦ ܕܠܗ ܘܒܗ ܒܠܠܝܐ ܒܪ ܪܒܢܐ ܒܒܪܝܬܐ: ܐܘܣܒܝܢܐ ܕܕܡܒܝܬܐ
ܕܢܫܐ ܐܬܡܢܘ ܒܒܘܟܬܗ. ܕܐܝܟ ܕܗܘܐ ܠܗ̇ ܒܒܘܟܬܗ ܪܒܐ: ܘܠܒܢܘܗ̇
ܠܒܢܘܗܝ ܘܢܦܩܘ ܠܒܪ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ: ܘܡܢ ܐܟܣܢܝܐ ܒܐܪ̈ܥܬܗܘܢ, ܕܒܠܡܢܐ ܕܢܦܩ
ܠܗ ܠܒܪ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ: ܘܡܢ ܬܡܢ ܢܦܩܘ ܟܠܡܐ ܠܐܠܗܐ ܟܠܗ ܠܡܠܘܗܝ ܠܥܠܡܗ
ܒܚܙ̈ܘܝܐ ܦܠܓ̈ܐܐ: ܕܒܥܠܝܐ ܒܪܝܫܗ ܬܘܕܝܬ: ܘܡܢ ܡܫܝܚܝܢ ܐܬܩܒܪ ܘܐܬܚܒܠ,
ܦܘܬܚܢܐ ܒܗ ܒܗܘ ܘܗܡܢܐ: ܒܬܟܫܦܘܬܐ ܘܒܡܬܪ̈ܬܐ ܕܐܠܗܐ: ܕܒܠܘܗܝ,
ܬܬ̈ܚܝܢ ܗܘ̈ܘ, ܡܢ ܟܠܗ ܡܪܟܒܬܗ. ܟܠ ܗܕܐ ܗܟܝܠ ܚܙܬܐ ܘܟܠ ܗܠܝܢ
ܕܘܒܪܐ: ܘܟܠ ܗܢܐ ܥܘܪܐ ܕܗܢܐ ܟܘܢܫܐ: ܬܫܬܡܥ ܡܠܬܗ ܕܢܒܝܐ ܕܛܘܒܘܗܝ,
ܠܥܡܐ ܕܐܝܟ ܗܢܐ ܐܝܬ ܠܗ.[2] ܘܛܘܒܘܗܝ, ܠܥܡܐ ܕܐܝܟ ܗܢܐ ܢܛܪ ܒܗ:
ܒܫܡܐ ܕܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ: ܗܘ ܕܠܗ ܬܫܒܘܚܬܐ ܘܐܝܩܪܐ
ܡܢ ܟܠܢܘܗܝ, ܩܘ̈ܕܫܐ ܘܐܝܩܪ̈ܐ: ܗܫܐ ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

ܫܠܡ ܬܘܪܓܡܐ ܕܥܒܕ ܦܢܓܘܪܝܩܐ ܐܡܦܝܠܘܟܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܐܝܩܘܢܝܘܢ: ܥܠ ܟܪܡܐ ܘܦܥܠܘܬܐ ܘܐܓܪܐ ܠܦܥ̈ܠܐ ܘܥܢܝܐ ܥܬܝܪܐ. ܡܣܟܢܐ
ܟܫܐܠܘܗܝ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܗܘܪܝܐ. ܘܦܘܕܩܐ ⁘

[1] Zwei Worte verwischt. [2] Vgl. Ps. 144, 15.

Das Reich Zābul und der Gott Žūn vom 6.–9. Jahrhundert.

Von

Jos. Marquart und Johann Jakob Maria de Groot.

Durch die Herausgabe und Übersetzung zweier Hauptwerke des iranischen Eratosthenes haben Sie sich, verehrter Herr Jubilar, unvergängliche Verdienste um die iranische sowohl als die indische Altertumskunde erworben. Die Stätte aber, wo der große Chwārizmier gewirkt hat, liegt uns heute ferner als der Nordpol, und nicht bloß das Gebiet von Ġaznīn, sondern das ganze Land Afġānistān ist gegenwärtig durch die Schuld Englands, das seinen kulturfeindlichen Bundesgenossen mit Samthandschuhen anfaßt und ihm noch vor 20 Jahren die arischen ‚Heiden' in Kāfiristān kaltblütig geopfert hat, noch die einzige wirkliche terra incognita auf dem weiten Erdenrund. Und doch harren gerade im alten Lande Rustams, das auf der Grenze zwischen iranischem und indischem Volkstume lag und wo vor dem Siegedes und uldsamen Islams iranisch-mazdajasnische und manichäische, und indisch-brahmanische und buddhistische Kultur und Religion in friedlichem Wettbewerbe um die Palme rangen und hephthalitische und oguzische Hirten mit ihren Herden im Sommer über die hohen Alpentriften zogen, eine Fülle von Aufgaben der Völker- und Erdkunde, der Altertumskunde und Geschichte ihrer Lösung, die russischen und westeuropäischen Forschern ein reiches Feld der Betätigung in edlem Wetteifer eröffnen würden. Dies an einem Beispiele zu zeigen, haben sich in den folgenden Zeilen westländisch-iranische und chinesische Wissenschaft die Hand gereicht.[1]

[1] Abkürzungen:

Barthold, Туркестанъ = В. Бартольдъ, Туркестанъ въ эпоху монгольскаго нашествія. I. II. С.-Петербургъ 1898. 1900.

BEFEO = Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient.

BQ = Burhān i qāṭiʿ.

Chavannes, Turcs occid. = Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux; Сборникъ трудовъ Орхонской экспедиціи VI. С.-Петербургъ 1903.

FĞ = Farhang i Ğihāngīrī I. II.

1. Als ich mich vor einer Reihe von Jahren in die Beschreibungen der Reiche *Kapiša* (Ɠōrband) und *Tso-ku-ta* (Zāwulistān) in Hüan Čuangs unschätzbaren Denkschriften über die westlichen Länder zu vertiefen suchte, um womöglich über die ethnologische Stellung dieser wichtigen Grenzländer ins reine zu kommen, erregte eine merkwürdige Legende meine lebhafte Aufmerksamkeit, die jedoch in Stanislas Juliens Übersetzung nicht recht verständlich erchien. Erst als ich von de Groot eine vollständige Übersetzung des so wichtigen Kapitels 97 des *Peh-ši* erhielt, ward mir der wirkliche Zusammenhang klar, und eine neue Übersetzung der in Betracht kommenden Stellen des *Si-jü-ki*, welcher sich de Groot unterzog, bestätigte meine Vermutungen durchaus. Ich beginne mit dem Texte des *Peh-ši* bezw. des *Sui-šu* als dem älteren.

2. Im *Sui-šu* (Kap. 83, Bl. 16), welches sich auf die Zeit von 581—618 bezieht, und gleichlautend im *Peh-ši* Kap. 97, Bl. 3 lesen wir folgenden Bericht über das Reich *Tso* (Gāwul):[1]

‚Das Reich *Tso* 漕 [2] liegt im Norden des Tsʿung-ling. Zur Zeit der Han-Dyn. war es das Reich Ka-pin.

Der König trägt den Stammnamen *Tsio-wu* 昭 武 und den Titel *Sun-tat* 順 達 (der sich der Vernunft Fügende?). Er gehört dem Stamme der Könige von *Kʿang* 康 an.

FR = Sayyid ʿAbdur-Rashid of Tattah, The Farhang i Rashídí, ed. by Maulawi Zulfaqár ʿAlī and Maulawí ʿAzíz Urrahmán. I. II. Calcutta 1875.

FŠ = Farhang i Šuʿūrī.

GIrPh. = Grundriß der iranischen Philologie.

Gōzgānī, Ṭab. Nāç. = Minhāǧ addīn Abū ʿOmar ʿOṯmān b. Sirāǧ addīn Muḥammad al Gōzgānī, Ṭabaqāt-i Nāçirī ed. Nassau Lees, Calcutta 1864, transl. by Major H. G. Raverty, London 1873—1881. Bibliotheca Indica.

IḤ = Ibn Ḥauqal. in Bibliotheca Geographorum Arabicorum vol. II.

Ist = al Iṣṭachrī, in Bibliotheca Geographorum Arabicorum vol. I.

BGSEr. = Marquart, Beiträge zur Geschichte und Sage von Eran. ZDMG 49.

Kom. = Marquart, Über das Volkstum der Komanen in W. Bang und J. Marquart, Osttürkische Dialektstudien [nicht von mir so getauft!]. Abh. der Kgl. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Kl., N. F., Bd. XIII, Nr. 1. Berlin 1914.

UGEr. = Untersuchungen zur Geschichte von Eran I. II. Göttingen 1896. Leipzig 1905.

Šn = Firdusii liber regum qui inscribitur Schahname ed. Jo. Aug. Vullers. T. I—IV, 1. Lugduni Bat. 1877—1884.

Zd-āk = The Bûndahishn, being a Facsimile of the TD Manuscript Nr. 2 . . . ed. by the late Ervad Tahmuras Dinshaji Anklesaria. Bombay 1908. — Der Bundehesh, zum ersten Male herausgegeben, transkribiert, übersetzt und mit Glossar versehen von Ferd. Justi. Leipzig 1868.

[1] Vgl. die Übersetzung von Abel Rémusat, Nouv. Mélanges as. I, 210 s.

[2] Die Zeichen, welche dieses phonetische Element enthalten, werden teils mit teils ohne Aspiration gesprochen. Auf alle Fälle enthielt der dieser Transkription zugrunde liegende einheimische Name keine Aspiration.

Die Reichshauptstadt hat einen Umfang von vier *li*. Die Zahl der Krieger beläuft sich auf mehr als zehntausend.

Die Reichsgesetze sind straff und zweckmäßig. Mörder sowohl als Räuber und Diebe werden mit dem Tode bestraft.

Das Volk hat heterodoxe Opfertempel. Im Tsʿung-ling-Gebirge (Kette) gibt es einen *Deva Sun* 順, mit äußerst schönem Zeremoniell; von Gold- und Silberblatt ist sein Haus, mit Silber ist da der Boden ausgestattet. Die Opferer sind täglich über 1000 an der Zahl. Vor dem Tempel steht das Rückgrat eines Fisches, durch dessen Loch man zu Pferd hinein- und hinausreiten kann.

Der König des Reiches trägt eine Krone mit goldenem Fischkopf und sitzt auf einem Throne mit goldenem Pferde.

Im Reiche gibt es viel Reis, Hülsenfrüchte und Weizen. Von Elefanten, Pferden und Buckelrindern ist da ein Überfluß; auch viel Gold, Silber, Stahl, Eisen, 氍毹 *Kü-schu* (eine Art Wollgewebe), Rotsand (朱砂 *Tsu-sa*), Blauschwarzgrün (青黛 *Tsʿing-tai*), Weihrauch von Arsak (Persien) und von Blauholz 青木, Steinhonig (Kandiszucker), *Pan-mit* 半蜜 (Halbhonig?)[1] Schwarzsalz (黑鹽 *Hik-iëm*), *A-gui* 阿魏 – Kraut, weißes *hu-tsu* 附子?

Nördlich liegt es 700 *li* von 帆延 *Fan-yen* (Bamijan), nordostwärts 600 *li* vom Reiche 劫 *Kiëp*, und nordostwärts 6000 *li* von Kwa-tschow 瓜州.

In der Periode Ta-jeh (605—617) sandte es eine Gesandtschaft mit Landeserzeugnissen als Tribut.ʻ[2]

Außerdem finden wir noch folgende Entfernungsangaben: von *Tʿu-ho-lo* 吐火羅 südwärts nach Tso 1700 *li*; von *Ip-tat* 挹怛 südwärts bis zum Königreich Tso 1500 *li* (Sui-šu, Kap. 83, Bl. 13).

Von den aufgeführten Artikeln sind *Tsʿing-tai*, Arsak-Weihrauch, Blauholz-Weihrauch und *A-gui*-Kraut von Fr. Hirth und W. W. Rockhill als Indigo, Benzoe, Putchuck (gr. *κόστος*, die Wurzel von Aucklandia costus) und Assa foetida (Teufelsdreck), gr. *σίλφιον*, lat. *laser*, pers. *angu-đān*, °*vān*, °*jān* (der Strauch), *ang*, *angu-žađ*, °*ža* (das Harz)[3] bestimmt worden[4]. Schwarzsalz ist ein mineralisches Salz, das auch in Chottal vorkam[5].

3. Dieser Bericht erfordert einige kritische Vorbemerkungen. Daß er aus der ‚Denkschrift des Pʿei Kü mit Karten über die westlichen Länder‘

[1] Im Persischen ist *pānīd* ‚Kandiszucker‘. Marquart.

[2] Vgl. die Übersetzung von Abel Rémusat, Nouv. Mélanges as. I, 210 s.

[3] FR. I, A I, 13 ff. Vgl. Hübschmann, Arm. Gr. 98, Nr. 24. P. Horn, GIrPh. I, 2, 45. Strab. XV, 2, 10. p. 725. Arrian. 3, 28, 6 (Aristobulos). Theophrast., hist. plant. 6, 3, 7 (im *Παρνάσιον ὄρος*). Oros. I, 2, 17 (Gebirge Oscobares). Hugo Bretzl, Botanische Forschungen des Alexanderzuges, Leipzig 1903, S. 284—292. 371.

[4] Fr. Hirth und W. W. Rockhill, Chau Ju-kua, St. Petersburg 1912, p. 217. 201 f. 221. 224 f.

[5] Ērānšahr 302. Chavannes, Turcs occid. 168.

stammt, welche dieser als Handelskommissär der chinesischen Regierung in Tiang-ik im ehemaligen Lande der Goat-si, dem heutigen Kan-ču in Kansuh, um 605 oder 606 verfaßte und dem Kaiser Jang vorlegte[1], folgt schon daraus, daß in der Tat die südlichste der drei von Tun-huang ausgehenden Routen, welche P'ei Kü seiner Biographie zufolge erkundet und beschrieben hatte, durch das Reich *Tso* führte.[2] Diese ging aus von *Šen-šen* und führte über *U-tien* (Chotan), *Tsu-kü-p'o* (Qargalyq), *Hat-pan-t'o* (**Garband* = Gebirgsriegel, Tasch-qurgan), über den Ts'ang-ling (Pamir) hin noch über *Hu-mit* (**Hu-mēpan*, Wachān)[3], *T'â-hâ-lo* (hier Rustāk, s. u.), *Ip-tat* (Jaftal, Hēmatāla, das Gebiet der Hephthaliten im östlichen Badachšān), *Fan-jen* (Bāmijān) und das Reich *Tso* nach dem nördlichen *Po-lo-mun* (Nordindien), und so weiter bis zum Westmeer[4].

4. Diese Feststellung ist für das Verständnis dieses Berichtes nicht ohne Wichtigkeit. Wie die Griechen schon seit den ältesten Zeiten in ihrer Wiedergabe fremder Eigennamen häufig gewisse etymologische Anspielungen oder Anlehnungen an Ausdrücke der eigenen Sprache anzubringen pflegten, so verfuhren auch die literarisch gebildeten Chinesen, zumal in der älteren Periode. Diesen Gesichtspunkt darf man nie aus dem Auge verlieren, wenn man Umschreibungen richtig verstehen will wie: *Κιμμέριοι*: assyr. *Gimirāia*, *Ga-mir*, arm. *Gamirk'*, *Ἰνταφρένης*, *Ἀρταφρένης*: ap. *Vindah farnāh*, *Μεγαβάτης*, *Μεγάβυζος* etc.: ap. *Bagapāta*, *Bagabuxša*, *Ἄορσοι*: *Arzoae* = mitteliran. **aržav*, altiran. **arǰa-vant-*, Nom. **arǰavāh*[5], *Θερμώδων*: *Μερμόδας*, sarmatisch **Arm* (*Arman*) *dān*[6]. Es ist ganz verkehrt, wenn man diese Erscheinung häufig als ‚Volksetymologie' bezeichnet; sie ist nicht bloß den Poeten und Logographen und in unserer Zeit den Weltbummlern, ‚Ethnographen' und Weltgeschichtschreibern eigen, sondern findet sich auch bei Gelehrten, die durchaus ernst genommen sein wollen, und der gefeierte Poseidonios hat dieser Neigung mehr als billig gefröhnt. Wir haben sie, wie auch die bei den Griechen eine so

---

[1] Vgl. Ed. Chavannes, Voyage de Song Yun dans l'Udyāna et le Gandhāra. Hanoi 1903, p. 60: Extr. du BEFEO, juillet-septembre 1903.

[2] Es war also ein die Erkenntnis des wahren Sachverhalts verschließender Irrtum, wenn Hirth (s. meine Chronologie der alttürkischen Inschriften, S. 58) diesen Bericht dem ursprünglichen Wei-šu zuschrieb und seine Entstehung ins Jahr 437 n. Chr. verlegte.

[3] S. Wohrōt und Arang, S. 51.

[4] Sui-šu, Kap. 67, Bl. 12: 其南道從鄯善、于闐、朱俱波、喝槃陀、度葱嶺、又經護密、吐火羅、挹怛、帆延、漕國至北婆羅門達于西海。

[5] Zu einem in die *a*-Deklination übergeführten Stamm **arǰa-*, mp. *arž*, aw. *arəǰah-*; vgl. UGEr. II, 85.

[6] S. Osteuropäische Streifzüge 170; Volkstum der Komanen 183, Anm. 1.

beherrschende Stellung einnehmende Rhetorik, als Ausfluß des der Menschheit angebornen Spieltriebes zu betrachten. Die Chinesen haben aber in der Prägung von Umschreibungen der geschilderten Art eine unvergleichlich größere Feinheit entwickelt als die Griechen, und darin liegt die Hauptschwierigkeit, die einheimischen Urbilder der von den Chinesen überlieferten fremden Namen wiederzuerkennen, solange uns keine Parallelberichte aus andern Schrifttümern vorliegen oder uns die in Betracht kommenden Sprachen unbekannt sind. Ich will dies an einem lehrreichen, vollkommen sicheren Beispiele erläutern.

5 Das Gebiet von Taschkend, welches zur Zeit des Generals Čang Kʿien ein eigenes Reich unter dem archaisierenden Namen *Kʿang-kü* = aw. *Kaŋ(h)a* bildete, erscheint schon unter den Nördlichen Wei (a. 437 n. Chr.) unter den Namen 者舌 *Tsia-sik* und 者至拔 *Tsia-tsi-pat*[1], beides Umschreibungen des bei den Persern gewöhnlichen Namens چاچ *Čāč*, arabisiert الشاش, bezw. **Čāč-bār* ‚Ufer von Čāč'. Pʿei Kü dagegen nennt dieses am Flusse 藥殺水 *Jok sat* (*Jachšart*, Jaxartes) gelegene Fürstentum 石 *Sik* (‚Fels') und bemerkt, der König trage den Stammnamen 石 *Sik*[2]. Diese Umschreibung macht dem Scharfsinne des chinesischen Schriftstellers alle Ehre. Denn dieser Name ist von dem alten sakischen Namen des Jaxartes, *Σίλις* = skt. *śilā* ‚Fels' hergenommen, der sich noch im heutigen *Syr* darjā erhalten hat. Vgl. meinen Aufsatz ‚*Καρμπαλούκ*, der „skythische" Name der Maiotis': Keleti Szemle XI, 1910, S. 3, Anm. 2. Die Umschreibung durch das chinesische Zeichen 石 *Sik* ‚Fels' statt, der Regel entsprechend, durch ein auf *t* auslautendes Zeichen, die uns zunächst in Verlegenheit setzt, ist also mit Bedacht gewählt. Das türkische *Tāsch-känd* scheint demnach nicht bloß eine Dissimilation für das persische *Čāč*, sondern zugleich eine Übersetzung von **Sil, Sir* zu sein.

6. Der Name 漕 *Tso* ist eine abgekürzte Umschreibung des einheimischen Namens **Ǧāwul*[3], زاول *Zāwul*, زابل *Zābul*, genau so wie *Kiëp* (s. u.) für *Kābul* oder *Kapiša*, die gewählt wurde, um einen Zusammenhang mit dem nördlichen 曹 *Tso* in *Kʿang-kü* (Sogdiana)[4] anzudeuten. Welcher einheimische Name dieser letzteren Umschreibung zugrunde liegt, ist noch unbekannt; ich finde nur شوا *Šawā*, eines der Dörfer von Sogd in der Nähe von Ištēchan, Jāq. III, ٣٣١, 7. Gemeint ist hier das nachmalige West-Tso, dessen Hauptstadt unter den Tʿang und in arabischer Zeit اشتيخن *Ištēchan* oder اشتاخنج *Ištēchanǧ* war.[5] Dieses Fürstentum besaß zur Zeit der Sui keinen eigenen Herrn, weshalb der König von Kʿang (Sogd) seinem Sohne

[1] Peh-ši, Kap. 97, Bl. 20. 16.
[2] Sui-šu, Kap. 83, Bl. 9; Peh-ši, Kap. 97, Bl. 27.
[3] Belegt ist جابلستان bei al Maqdisī ٢٩٩, 15. S. Erānšahr, S. 39.
[4] Sui-šu, Kap. 83, Bl. 6; vgl. Chavannes, Turcs occid., p. 139, n. 3.
[5] S. Chronologie der alttürkischen Inschriften, S. 61.

Å-kien befahl, es zu regieren. Trotzdem bildeten nach Pʿei Kü das Band zwischen den beiden Tso ihre beiderseitigen Dynastien. Der König des südlichen Tso gehörte nach unserem Berichte dem Stamme der Könige von Kʿang (Sogd) an. Von diesen heißt es nun im Sui-šu, Kap. 83, Bl. 8 r.:

7. ,Das Reich Kʿang ist später aus *Kʿang-kü* entstanden. Die Hauptstadt wurde verlegt und war unstät; sie war nicht immer auf der alten Stelle.[1] Seit der Handynastie hat ununterbrochen die Erbfolge stattgefunden. Ihr Fürst hatte ursprünglich den Stammnamen *Un* 溫 und war ein *Goat-si*, der ehemals nördlich von der *Ki-lien*-Kette 祁 連 in der Festung *Tsio-wu* (*sing*) 昭 武 wohnte. Durch die Hung-nu geschlagen, zog er westwärts über den Tsʿang-ling, und darauf hatten sie dieses Reich in ihrem Besitz. Die Abkömmlinge der Familie wurden jeder besonders Fürst, wodurch die Häuser zu beiden Seiten des Reiches Kʿang alle den Stammnamen *Tsio-wu* führen, was beweist, daß sie ihre Herkunft nicht vergessen haben.'[2] Zu diesen von Kʿang (Samarkand) abhängigen Staaten mit Dynastien aus dem Hause Tsio-wu rechnete man im Anfang des 7. Jahrhunderts: *Mi* (Māi-murg), *Su* (Kišš), *Tso* (Ištēchan), *Ho* (Qaj[3], Kušānī), *'An* (Buchārā), Klein-*'An* (Chargān), *Na-sik-pʿo* (Nachšab), *Å-na-kat* (Zamm), *Mok* (Āmul)[4]. Auch der König von *Pʿat-han* (Fargāna) trug den Stammnamen Tsio-wu, obwohl dieses Land nicht mehr zu Kʿang gerechnet wurde. Unter den Tʿang verstand man unter den neun Familien folgende Fürstentümer: *'An* (Buchārā), *Tso*, *Sik* (,Fels', Taschkend)[5], *Mi* (Māi-murg), *Ho* (Kušānī), *Ho-siun* (Chwārizm), *Må-ti* 戊 地 (Peh-ši 牟 知 *Må-ti*, West-'An, Paikand?)[6], *Su* (Kišš).

8. Diese Dynastien waren aber in Wirklichkeit weißhunnischer Abkunft, d. h. hephthalitischen Stammes im weiteren Sinne, wie schon ihr Stammname 溫 *Un* andeutet, der mit dem Volksnamen der sogenannten Hephthaliten,

---

[1] Dies ist ganz richtig; denn das ursprüngliche, von Čang Kʿien erkundete *Kʿang-kü* hatte seinen Mittelpunkt in Taschkend, während derselbe nach der Vertreibung der Goat-si (*Ἄσιοι*) nach Sogdiana (Samarkand) verschoben wurde.

[2] 康國者康居之後也。遷徙無常、不恒故地。然自漢以來相承不絕。其王本姓溫、月氏人也、舊居祁連山北昭武城。因被匈奴所破、西踰葱嶺、遂有其國。支庶各分王、故康國左右諸國並以昭武爲姓、示不忘本也.

[3] Bei Jāqūt III, ۹٣٦, 13 قى; vgl. Chronologie der alttürkischen Inschriften, S. 60.

[4] Vgl. Chronologie der alttürkischen Inschriften, S. 58—65. 71 f. Ērānšahr, S. 310 f.

[5] S. oben S. 252.

[6] Vgl. Watters, On Yuan Chwangs Travels I, p. 98 f. Chavannes, Turcs occid. 134, n. 2. 145, n. 4. 313. Peh-schi, Kap. 97, Bl. 19 v.

gr. (*λευκοὶ*) *Οὖννοι*, skt. *Hūṇa*, einheimisch **Qūn* (im Titel *Κούγχαν* = *Qūn qān*) identisch ist[1].

Schon um die Mitte des 4. Jahrhunderts waren Scharen von Weißen Hunnen, von den Persern mit dem archaischen Namen *Chijōn* (aw. *Hjaona*) bezeichnet, in den Oxusländern erschienen und begannen als Söldner im Reiche der Kušan (Goat-si) eine große Rolle zu spielen. Bald griffen einzelne ihrer Horden, die *Ivir* (?), *Čōl*, *Kamičik* und *War*, auch nach dem Kaukasus über, wo sie sich besonders im Lande der sogenannten Awaren im nördlichen Dagestān festsetzten. Im Jahre 395 machten sie einen großen Einfall nach Iberien und Armenien (Ērānšahr 96). Die Kunde von ihrer einstigen Tätigkeit bewahren in versteinerter Gestalt die einander ablösenden Namen des Passes von Darband. Eine andere Horde, die Kadišäer (arm. *Katišk'*), hatte sich im Gebiete von Herāt niedergelassen (Ērānšahr 61) und wurde von den Persern als Söldner verwandt und auch in Garnisonen an der Westgrenze angesiedelt. Schon Isaak von Antiochien kennt sie um 440 in der Nähe von Nisibis[2]. Im 5. Jahrhundert bildeten die Weißen Hunnen die Hauptstütze des alternden Kušanreiches, und vollends das Reich des *Kidāra* vermochte sich nur noch durch die Kriegsmacht der Hunnenhorden, vor allen der Čol (skt. *Čōla*), zu halten, bis es durch das Großreich der *War*, d. h. der eigentlichen Hephthaliten unter der vom östlichen Badachšān ausgegangenen Dynastie Hephthal abgelöst wurde.[3] Ums Jahr 437 lag westlich von der 22828 *li* von Tai, der Hauptstadt der Wei, angesetzten Stadt 忸密 *Nok-mit* (**Nōk-mēpan*, Buchārā) das Reich des Oberkans der *Å-but* 阿弗太汗 mit gleichnamiger Hauptstadt, 23720 *li* von Tai[4].

9. Sogdiana und speziell Buchārā war ein Lieblingssitz der hephthalitischen Großen, wie besonders die Erzählung des Abū 'l-Ḥasan an Naisābūrī über den Tyrannen Abrōi lehrt[5]. Einen unmittelbaren Beweis dafür besäßen wir, wenn Firdausī den vorletzten Hephthalitenkönig mit Recht غاتفر nennt (Ērānšahr 64, Anm. 3). So hieß nämlich noch bis weit in die Mongolenzeit ein großes Quartier und ein Schloß in Samarkand[6].

[1] S. ‚Volkstum der Komanen', S. 46 f. 51, A. 2 = 70. 75, A. 2.

[2] ed. Bickell I, 208 unten; vgl. Nöldeke ZDMG 33, 1879, S. 159.

[3] Volkstum der Komanen, S. 70 f.

[4] Diese und noch einige andere Entfernungsangaben sind um eine volle Myriade zu hoch.

[5] Ērānšahr, S. 307 f., Wehrōt und Arang, S. 145—151.

[6] Vgl. as Sam'ānī, Ansāb bei Barthold, Туркестанъ I, ٦٣, 5. Jāq. III, ٧٧٠, 7. Bābar I. 78 = p. ٤٥, 18 ed. Ilminsky. Niçāmī i 'Arūḍī i Samarqandī, Čahār Maqāla, p. ٢٠, 19 ed. Mírzá Muḥammad b. 'Abd al Wahháb i Qazwīnī (‚eine Gātfar(r)-Zypresse', sprichwörtlich für ‚schlank'). Wilh. Barthold, Туркестанъ II, 1900, S. 88. 93. 522. FR II, ٨١. FǦ I, ١٨١. In einem Verse des 'Unçurī bei 'Abdu 'l-Qādir i Bagdādī, Lexicon Šāhnām. XXI, 41 (fasc. I, 175 ed. Salemann) werden سروِ کاشغری und سروِ غاتّفری gepaart.

Auch nach der Überwältigung des Tyrannen Abrōi und der Eroberung der nördlichen Hälfte des Hephthalitenreiches durch die Türken werden die Inhaber der kleinen Fürstentümer in Sogdiana hephthalitischen Ursprungs nicht beseitigt worden sein, wenn auch ein türkischer Prinz als Vertreter der türkischen Oberherrschaft über sie gesetzt wurde. Ebensowenig war dies unter den Arabern der Fall, wie sich ja auch in anderen Gegenden, wie in Bādgēs, Qōhistān, Herāt, Čagānijān, Jaftal, Machthaber hephthalitischer Abkunft noch in arabischer Zeit erhalten haben. Es ist demnach nicht ganz unrichtig, wenn der alte Genealoge Dagfal die Einwohner Transoxianas von Haiṭal ableitet, und al Masʿūdī, Murūg II, 195 behauptet: ‚Die Hajāṭila sind die Sogd, die zwischen Buchārā und Samarqand wohnen.‘ [1]

10. Wie in Herāt und Kōhistān wußte sich aber auch in Sogdiana die hephthalitische Herrenschicht bald den einheimischen Überlieferungen anzupassen und sie für sich selbst in Anspruch zu nehmen. Die aus dem alten Königreich *Kʿang-kü* (aw. *Kaŋ[h]a*, ursprünglich Taschkend) hervorgegangenen Staaten von Kʿang, einschließlich Chwārizm, führten ihre Gründung sämtlich auf den mythischen Helden *Kavi Sjāwaršan*, den Vater des *Kavi Hausrawaŋ(h)* zurück [2], dessen Name mp. *Sijāwachš*, np. *Sijāwachš, Sijāwuš*, sogdisch und chwārizmisch *Šāwuš* lautete [3]. Diese Legende eigneten sich die Könige hephthalitischen Stammes an und beanspruchten, vom mythischen Helden Šāwuš abzustammen. Das besagt der gemeinsame ‚Stammname *Tsio-wu*‘ der Fürstentümer von Kʿang [4]. Dieser Sachverhalt bildet den Ausgangspunkt für die obige Ursprungslegende der Fürsten von Kʿang. Dieselbe beruht auf einer Vermengung der Weißen Hunnen, die vom Goldgebirge, d. h. vom Altai im weiteren Sinne gekommen waren, wo sie in der Nachbarschaft sowohl von mongolisch als von türkisch redenden Stämmen gewohnt hatten [5], mit den *Goat-si* (Kušan), welche ursprünglich mit den Å-sun zusammen zwischen dem Kʿi-lien d. h. dem Nan-schan und Tʿun-hwang (Ša-ču), und zwar näherhin zwischen Tiang-ik (Kan-ču) und Tsiu-tsʿüen (Suh-ču) ge-

[1] Ērānšahr, S. 307/308. Dīnaw. 8, 14—18.

[2] Vgl. für Buchārā mein Wehrōt und Arang, S. 139 f. und Anm. 3, für Chwārizm al-Bīrūnī, Chronologie S. ٣٥, 7 ff. = 40 transl. Sachau, für Samarkand die Städteliste § 2 in The Pahlavi Texts of Cod. MK [s. S. 257, Anm. 2] I, p. ١٨٠, an Nasafī's Chronik von Samarkand, die von Herrn Barthold mehrfach zitiert wird, ist für uns bis jetzt unerreichbar.

[3] Diese Form ist für Chwārizm belegt bei al Bīrūnī, S. ٣٥, 18. ٣٦, 7 (hier شاوشفر *Šāwuš-farr*). Vgl. auch die Ortsnamen شاوشاباذ und شاوشكان bei Marw Jāq. III, ٢٤٥, und im übrigen das Verhältnis von sogd. *šāv* ‚schwarz‘ (in den Ortsnamen شاوغر ‚Schwarzenberg‘, شاوذار, شاوكث ‚Schwarzstadt‘, شاواب ‚Schwarzach‘ Ibn Chord. ٢٨, 1): aw. *sjāva*, mp. *sijāv*, np. *sijāh*.

[4] S. Wehrōt und Arang, S. 150, Anm. 2.

[5] S. Volkstum der Komanen, S. 76, Anm. 2.

wohnt[1] und nach ihrer Auswanderung etwa ein Jahrhundert lang Sogdiana inne gehabt hatten, ehe sie von den Saken von K'ang-kü (Taschkend) gedrängt in das Gebiet der *Ta-k'a* (Tocharer) südlich vom Oxus übersiedelten.

Diese literarische Vermengung der Hephthaliten und *Kušan*, der wir schon in dem Artikel des Peh-ši über die *Jep-tat* begegnen[2], war ohne Zweifel schon seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts durch Vermischungen der beiden ursprünglich ganz verschiedenen Völker angebahnt worden, die nicht ausbleiben konnten, da beide Nomaden waren und wenigstens südlich vom Oxus vielfach durcheinander wohnten. Der Urheber dieses aitiologischen Mythos ist ohne Zweifel niemand anders als der gelehrte P'ei Kü selbst[3], der durch den Namen des *κτίστης Šāwuš* an den des Bezirkes *Tsio-wu* in den beiden Han-šu[4] erinnert wurde, welcher in Li Čau-los Wörterbuch der historischen Geographie NW. von Kan-ču, dem Amtssitze P'ei Kü's, gesetzt wird[5]. In Buchārā bezog man das von Sijāwachš erbaute *Kang-diž* (Dānāk *ut* mēnōk i xrat 27, 58: P. T. III, 64. Dēnkart VII, 1, 38: P. T. V, 14) offenbar auf Buchārā, wie aus dem Berichte des Abū 'l-Ḥasan 'Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad an Naisābūrī über die Erbauung der Zitadelle von Buchārā unmißverständlich hervorgeht[6]. Neben dieser historisierenden Auffassung, welche schon seit dem 2. Jahrh. v. Chr. das archaische *Kaŋ(h)a* des Awestā als politischen Namen verwandte, ging aber die alte mythische Vorstellung her, welche sich *Kang-diž* irgendwo jenseits des Meeres oder in der Nähe von China dachte. So schon im Zand-ākāsīh, Kap. 29, 10, S. 198, 9—10 ed. Anklesaria, Bombay 1908 = S. 70, 3 ed. Justi (P. T. I, 119): Kang diž[7] פּין *pat* kōst[8] i xvarāsān *hač parr[9] i zrēh i[10] frāxvkert עַל *ab* וך *hān*[11] kōstak *pat* כְּבַר *vas* frasang ‚Kang diž liegt in der Gegend des Ostens, vom Ende[12] des Meeres Worukarta nach jener Richtung viele Farsang'. Neben diesem von Sijāwachš erbauten Kang (Šn. II, 617 v. 1697 ff.), das auf einer Insel im Osten von China liegt, aber auch in China selbst gesucht wurde (al Mas'ūdī, Murūg

[1] S. Kurakichi Shiratori, Über den Wu-sun-Stamm in Zentralasien: Keleti Szemle III, Budapest 1902, S. 103—113. Ed. Chavannes, Turcs occid., p. 133, n. 2.

[2] S. Volkstum der Komanen, S. 75, Anm. 5.

[3] S. mein Volkstum der Komanen, S. 75, Anm. 5. — O. Franke, Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens, S. 31. 42 (aus dem Anhang zu den Abh. der Berl. Akad. 1904), bewegt sich durchaus in Allgemeinheiten.

[4] Hirth in meiner Chronologie der alttürkischen Inschriften, S. 65 f. Kurakichi Shiratori a. a. O., S. 112.

[5] Chavannes l. c., p. 133, n. 1.

[6] Description de Boukhara, p. ٢١,6—٢٢, 3. ١٥.1—11. S. Wehrōt und Arang, S. 139, Anm. 3.

[7] J + *rād*. [8] A *kōstak*. [9] J מִן *hač var.* [10] om. J. [11] om. A.

[12] Vgl. dazu Kap. IX (XII), 36, S. 81 4 A = ٢٥, 7 J. Darnach Kom. S. 109, Anm. 1 zu verbessern.

II, 131. IV, 74), kennen Firdausī und aþ Þaʿālibī noch eine andere Gründung des Sijāwachš, *Sijāwušgerd* oder *Sijāwušābād*[1], sogdisch vermutlich **Šāwuš-kaþ*, die al Masʿūdī II, 131, wie es scheint, mit السيرجان in Sindh gleichsetzt. Derartige Vorstellungen können durch die rührigen Sogdier, welche unter den in Tun-hwang und Tiang-ik zusammenströmenden fremden Kaufleuten sehr zahlreich vertreten waren, auch dem Pʿei Kü zu Ohren gekommen sein.

II. Diese Erklärung paßt jedoch für den Dynastienamen Tsio-wu des südlichen Tso nicht. Wir wissen allerdings bestimmt, daß in Zābul schon vor dem Islam ‚türkische‘ Stämme eingedrungen waren, unter welchen die Ġūz und Chalač oder Chōlač namentlich hervorgehoben werden[2]; die letzteren

---

[1] Šn. II, 624 v. 1819 ff. 626 v. 1841. 1843. 1845 ff.; III, 1380 v. 2105. aþ Þaʿālibī, Hist. des rois des Perses, p. 229 s. ed. Zotenberg. Vgl. Justi, Beitr. zur alten Geographie Persiens II, 21. Marquart, Über das Volkstum der Komanen, S. 109 und Anm. 3.

[2] S. Ērānšahr, S. 250 ff. — Bei al-Maʿsūdī, Murūg III, 254 ist zu lesen: وقد اعرضنا عن ذكر الغوز والخولج وهم انواع من الترك نحو بلاد غزنين وبُسْت [وبُسْط] ممّا يلى بلاد سجستان الخ. Unter den Ġūz sind Scharen der On Oguz, d. i. der Westtürken zu verstehen, die bei der Besetzung der Länder südlich vom Oxus durch die Westtürken in die Hindukuschländer eingedrungen sein müssen. Diese Eroberung ist uns nicht direkt bezeugt, wird aber durch die späteren Verhältnisse notwendig vorausgesetzt (s. Ērānšahr. S. 289 ff.).

Zuerst hatte König Chosrau Anōšarwān die Länder im Süden des Hindukusch: Sindh, Bust, Arochač (Arachosien) und Zābulistān wieder zum Reiche gebracht (aṭ Ṭab. I, ٨٩٤, 13). Die Zeit dieses wichtigen Ereignisses ist uns unbekannt, doch kann es nicht allzulange nach der Überwältigung des gefürchteten Mihiragula (*Γόλλας*) und der Vernichtung des indischen Hephthalitenreiches durch Viṣṇu-Vardhana Jaśōdharman, den neuen Kaiser von Indien, und seine Bundesgenossen um 533 n. Chr. (vgl. Rud. Hörnle, JRAS. 1903, p. 550 f.) stattgefunden haben. Jedenfalls mußten die großen politischen Umwälzungen, welche diesem welthistorischen Ereignis folgten, Auseinandersetzungen zwischen Chosrau und dem neuen Kaiser von Indien nach sich ziehen, deren Erinnerung außer al Masʿūdī II, 200—202 nur das mittelpersische Schachbuch und das Buch Kalīlag u Damanag bewahrt haben. In letzterem heißt der Kaiser von Indien [illegible], im Schachbuch [illegible] mit dem Titel [illegible] *vazurg šaþrijār i Hindūkān-š(ā)h* (nicht *Hindūkānihā* oder gar *Hindūkānehā* [!], wie Salemann noch im GIrPh. I, 285 liest), wofür § 34 = 20 in den Hss. MK und JJ richtiger steht [illegible] *vazurg Hindūkān-š(ā)h* ‚der Großkönig von Indien‘. Vgl. Ganjesháyagán, Andarze Átrepát Máráspandán, Mádigáne Chatrang, and Andarze Khusroe Kavátán ed. by Peshutan Dastur Behramji Sanjana, Bombay 1885, p. 5. Salemann, Mittelpersische Studien I: Mélanges Asiatiques IX, 3, 1887, S. 222. 229, 230, Anm. 4. Nöldeke, Pers. Stud. II, 23 f.: SBWA., Bd. 126, Nr. XII, Wien 1892. The Pahlavi Texts of Codex MK. ed. by the late Dastur Jamaspji Minochcherji Jamasp-Asana, II, Bombay 1913, p. 115. 120. Das Richtige wäre [illegible] *Jasōdharm.* Vgl. dazu die Entstellung von [illegible], bezw. [illegible] aus [illegible] *Himjarān*: Volkstum der Komanen, S. 105 (wo der Setzer die Ligatur [illegible] nicht zusammengebracht hat). Ums Jahr 549 stand Chosrau noch in friedlichem Verkehr mit dem *Heftarān xodāi* (ܡܠܟܐ ܕܗܦܬܪ̈ܝܐ, Leben des Katholikos Mār Abā, p. 266, 15; [illegible] für [illegible] *Hēbtālān xvatāď* Zand-ākāsīh, Kap. XXXIII, S. 215, 7 ed. Anklesaria), dem König der ܗܦܬܪ̈ܝܐ Hephtharen: Leben des Katholikos Mār Abā bei Bedjan, Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres partriarches etc. ed. P. Bedjan, Paris 1895, p. 266, 15—269, 4.

Erst während des Krieges, den Sil-Zibul (Stembis-chagan), der Chagan der Westtürken, gegen die Hephthaliten führte und der mit der Vernichtung ihres Reiches endigte (zwischen

werden aber ausdrücklich zu den Hephthaliten gerechnet[1]. Ferner ist uns bezeugt, daß die Hephthaliten im Reiche *Jep-po-lo* (Gandhāra) einen *tʻik-kʻin* (*tigin*, Prinzen) zum König eingesetzt hatten[2]. Auch der Stammname *Zāvul*, wenn er, was alle Wahrscheinlichkeit für sich hat, mit dem inschriftlich und auf Münzen vorkommenden Geschlechts- oder Stammnamen *Ǧaüvla*, *Ǧabūla*, *Ǧanbūla*, *Ǧabuvlah* zusammenhängt, weist auf die Hephthaliten zurück, da sich *Tōramāna*, der Vater des berühmten Hūṇakönigs Mihirakula, in der Inschrift von Kyura im nordwestlichen Panǧāb *Ṣāha Ǧaüvla* nennt[3]. Endlich läßt auch das Staatszeremoniell des Königs von *Tso* wie auch der Könige von Kʻang ihren Zusammenhang mit dem ehemaligen hephthalitischen Großreiche nicht verkennen. Der König von Tso trug eine Krone mit goldenem Fischkopf und saß auf einem Throne in Gestalt eines goldenen Pferdes. Der König von Kʻang (Sogd) trug eine mit sieben Kostbarkeiten und mit Blumen verzierte Krone und kleidete sich in zusammengestrickte Seide und in verbrämten weißen *tiëp* (Brokat)[4], der von ʼAn (Buchārā) saß auf einem sieben bis acht Fuß hohen, ein vergoldetes Kamel darstellenden

---

563 und 567), kann Chosrau an die Eroberung der hephthalitischen Länder im Norden des Hindukusch: Tochāristān, sowie Čaġānijān (ad Dīnaw. ٦٩, 16) bezw. Chuttalān (al Masʻūdī II, 203) gedacht haben. (Darnach Ērānšahr S. 64 zu ändern). Wahrscheinlich ist mit dem Lande Fargāna, bis zu welchem Chosrau vorgedrungen sein soll (aṭ Ṭab. I, ٨٩٩, 6. Dīnaw. ٧٠, 1—3. Ibn Chord. ٣٠, 4—5 etc. aþ Þaʻālibī, Hist. des rois des Perses, p. 615), ursprünglich Pargān, das Wādī Fargāna nördlich von Baglān (Ērānšahr 219 f.) gemeint. Dabei geriet er aber in Konflikt mit dem mächtigen Chagan, der sich als Rechtsnachfolger und Erben des Herrschers der Hephthaliten betrachtete, und vor dem Jahre 589 waren jedenfalls die Länder im Norden des Hindukusch sowie Kābul und Zābul in den Händen der Türken.

Der Name *On Oguz* wird uns zum ersten Male durch den Brief des Chagans (Tardu) an Maurikios bei Theophylaktos Simok. VII, 8, 13 bezeugt. S. einstweilen mein Volkstum der Komanen, S. 201.

[1] Bei Firdausī V, 682 werden sie ganz zutreffend als Gegner des Bahrām Gōr (420—438) bezeichnet. Auf die (nördlichen) *Cholač* bezieht sich meiner Überzeugung nach auch die Schilderung, welche der angebliche Misʻar b. al Muhalhil von den polyandrischen Sitten der *Charluch* gibt (Jāq. III, ٤٤٩, 4 ff.; Osteuropäische Streifzüge, S. 82), sei es, daß man einfach الخولج (b الخزلج, c الخزلج, o الخزلج) zu lesen hat, sei es, daß schon der Kompilator die beiden in arabischer Schrift so verhängnisvoll ähnlichen Namen vermengt hat. Diese Sitten sind hephthalitisch, nicht türkisch. Von den Frauen der Charluch wird dagegen in der Ursprungslegende dieses Volkes bei Gardēzī (Barthold, Отчетъ о поѣздкѣ etc., S. 81, 20) gerade umgekehrt ihre Keuschheit gerühmt. Dies stimmt eher zu dem, was Abū Dulaf von den angeblichen الخطلج erzählt (Jāq. III, ٤٤٩, 20 ff. al Qazwīnī II, ٣٩٣), wofür aber Aḥmad i Rāzī in seinem *Haft Iqlīm* bei Schefer, Description de Boukhara, p. ٢٨٦, der die persische Übersetzung des Qazwīnī benützt hat, خلج (lies خلّخ?) bietet. In der Tat kann mit diesem mächtigen Volke, von dem sonst niemand etwas weiß, kaum ein anderes als eben die Charluch (pers. خلّخ *Challuch*) gemeint sein.

[2] Ērānšahr, S. 211.

[3] Ērānšahr, S. 39.

[4] Sui-šu, Kap. 83, Bl. 8.

Throne. Wenn er Staatsgeschäfte behandelte, saß er seiner Gemahlin gegenüber. Die Könige von Ho (Qaj) und Å-na-kat saßen auf Thronen in Gestalt von vergoldeten Ziegen (oder Schafen), der von P'at-han (Fargāna) auf einem ebensolchen Ruhebett, und seine Gemahlin trug goldene Blumen auf dem Haupte.[1] Dazu vergleiche man die Schilderung, welche Sung Jun von der Erscheinung des Königs der Hephthaliten gibt: ‚Der König breitet für sich ein großes Filzzelt aus, welches ein Viereck von vierzig Fuß Seitenlänge bildet. Ringsum sind die Wände aus wollenen Teppichen gemacht. Der König trägt Gewänder von verzierter Seide; er sitzt auf einem goldenen Ruhebett, dessen Füße von vier goldenen Phönixen dargestellt werden.‘ Auch die Hauptgemahlin des Königs saß zu Hause auf einem goldenen Ruhebett, das die Gestalt eines von vier Löwen getragenen weißen Elefanten mit sechs Stoßzähnen hatte[2].

Auch die Angabe Hüan Čuangs, daß der König von Tso-ku-ta die Regierung von einer Reihe von Geschlechtern geerbt habe (unten, S. 263), widerspricht keineswegs der Annahme seiner hephthalitischen Abstammung. Mit und vor den Hūṇa waren nicht bloß in die Länder des Hindukusch, sondern auch nach Indien eine Reihe von hephthalitischen Geschlechtern und Stämmen gekommen, wie die *Ǧarta* (*Ǧatt*)[3], *Gurǧara* (arab. جُزر), *Čāulukja* und *Čālukja* u. a. Aber schon lange vor der Gründung des großen hephthalitischen Feudalreiches können Stämme der Weißen Hunnen nach *Ǧāguḍa* gelangt sein, so gut wie sich eine ihrer Horden, die Kadischäer, spätestens im ersten Drittel des 5. Jahrhunderts im Gebiete von Herāt festgesetzt hatte.

12. Trotz dieser Übereinstimmungen glaube ich nicht, daß der Stammname *Tsio-wu* des Königs von *Tso* denselben Ursprung hat wie der von P'ei Kü mit ihm gleichgesetzte der Fürsten von Sogdiana, wenn anders ich letztern richtig auf den mythischen Gründer Šāwuš zurückgeführt habe. Denn die Sage von der Gründung des Staates durch den mythischen Helden Sjāwaršan hat in Zābul keine Stätte, so wenig als in den übrigen hephthalitischen Feudalstaaten außerhalb Sogdianas, wie Čagānijān, Bādgēs, Herāt u. a. Ich glaube demnach, daß dem Stammnamen *Tsio-wu* in Wirklichkeit der einheimische Stammname *Ǧāvul* zugrunde liegt, und erst P'ei Kü durch diesen an die Stadt *Tsio-wu* im alten Lande der Goat-si, sowie an den ‚Stammnamen‘ *Šāwuš* der Dynastie von K'ang, den er mit jener Stadt in Verbindung brachte, erinnert wurde.

---

[1] Sui-šu, Kap. 83, Bl. 13.

[2] Voyage de Song Yun dans l'Udyāna et le Gandhāra. Trad. par E. Chavannes, p. 26.

[3] S. mein Werk ‚Die Benin-Sammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde in Leiden‘ Leiden 1913, S. CCVIII, Anm. 3.

13. Die Gleichsetzung von Tso mit dem Reiche *Ka-pin* der Hanzeit ist unrichtig. Dieser Name bezeichnet im Tsʿien Han-šu Kaśmīr nebst dem Pauǧāb, das Reich der von Norden gekommenen Saken[1], und diese ursprüngliche Bedeutung = Kaśmīra hat der Name in der gesamten älteren Literatur behalten: in diesem Sinne wird er auch noch in den Berichten des Sung Jun[2] und des Liang-šu[3] über die Hephthaliten gebraucht. Welche Erwägungen den Pʿei Kü zur Gleichsetzung des altberühmten Ka-pin mit dem Lande Tso geführt haben, läßt sich aus seiner Beschreibung nicht erkennen. Nach dem Liang-šu war ein wichtiges Erzeugnis von Ka-pin Safran (*ut-kim*[4], pers. *karkam*, urspr. *kurkum*, hebr. כַּרְכֹּם, syr. ܟܘܪܟܡܐ (wohl durch Aramaisierung einer Prākrtform), arab. كُرْكُم und der botanische Name *Curcuma*[5], skt. *kuṃkuma*), und in der Tat war Kaśmīr seit alter Zeit durch seine Safranzucht berühmt[6]. Auch in Zābul war nach Hüan Čuang und dem Tʿang-šu die Safranzucht sehr in Blüte[7]. Allein gerade diese Pflanze fehlt in Pʿei Küs Beschreibung von Tso. Wahrscheinlich ist er daher durch eine Vergleichung seines südlichen Weges mit dem Itinerar des Tsʿien Han-šu, welches über die Pamir und die hängenden Pässe nach Ka-pin (dem Reiche der Sak) und von da über *Å-ik-san-li* 烏弋山離 (Arachosien, nach der Hauptstadt *Ἀλεξανδρόπολις, μητρόπολις Ἀραχωσίας*, Qandahār)[8] nach dem Westmeere führte, zur Verselbigung von Tso mit Ka-pin gelangt. Diese Gleichung ist von den Gelehrten der Tʿang im Grundsatze

[1] A. Wylie, Notes on the Western Regions: Journ. of the Anthropological Institute, vol. X, 1881, p. 33 f. Tsʿien Han-šu, Kap. 96 *a*, Bl. 10 ff.

[2] Vgl. Chavannes, Voyage de Song Yun, p. 37, n. 8.

[3] Im Liang-šu, Kap. 54, Bl. 13 v. heißt es, das Reich der Oat (War, Hephthaliten) habe sich erstreckt bis zu den Reichen *Po-sse*, *Pʿan-pʿan*, *Ka-pin*, *Jen-ki* (Qara-šahr), *Ku-tse* (Kuča), *Så-lik* (Kāšgar), *Ku-mit* (Bai), *U-tʿien* (Chotan), (*Tso-*)*kü-pʿan* (Qargalyq). Die ersten drei Reiche sind bisher nicht richtig bestimmt worden. Für 盤 盤 *Pʿan-pʿan* ist mit dem Tʿung-tien, Kap. 193, Bl. 4 zu lesen 渴 槃 *Kat-pʿan*, was das Tʿung-či, Kap. 196, Bl. 72 zu *Kat-pʿan-tʿo* (**garband* ‚Gebirgsriegel') = Tasch-qurgan verdeutlicht. Vgl. Specht, Études sur l'Asie Centrale, p. 20, n. 4. *Ka-pin* ist Kaśmīr, und *Po-sse* ist nicht Persien, sondern das kleine Reich, welches Sung Jun zuerst nach dem Verlassen des Gebietes der Jep-tat betritt und das im Peh-ši 波 知 *Pʿo-ti* geschrieben wird. S. Ērānšahr, S. 244 f. Chavannes, Voyage de Song Yun, p. 27 und n. 7. Ganz anders schildert Sung Jun die gewaltige Machtausdehnung der Hephthaliten: ‚Im Süden bis *Tiep-lo* (Debul an der Indusmündung), im Norden bis (zu den) *Tʿik-lik* (= Ko-kü, Uiguren), im Osten bis U-tʿien (Chotan), im Westen bis Po-sse (Persien) bringen mehr als 40 Länder dem Reiche Tribut'.

[4] Liang-šu, Kap. 54, Bl. 17.

[5] Vgl. Fr. Hirth, Chau Ju-Kua, St. Petersburg 1912, p. 91, n. 17.

[6] Vgl. M. A. Stein, Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī II, 428 und zu Kalhaṇa I, 42.

[7] S. unten, S. 263.

[8] Nicht ‚Alexandrie d'Asie (l. d'Arie) = Hérat', wie Chavannes, Les pays d'occident d'après le Heou Han chou, p. 29 = Tʿoung Pao, Sér. II, vol. VIII, p. 175 will.

angenommen worden, aber mit einer wichtigen Änderung: man vermißte dabei jeden lautlichen Anklang der Namen und glaubte diesen im Namen *Kapiśa* gefunden zu haben. Dazu kam, daß auch Kapiśa reich an jener bezeichnenden Pflanze war (s. u.). Von da an wird die Gleichung *Ka-pin* = Kapiśa allein herrschend. Bei P'ei Kü erscheint Kapiśa jedoch als ein eigener Staat unter der abgekürzten Umschreibung *Kiep*[1]. Bei den Persern und Arabern wird dieses Reich, das vielfach mit Gandhāra verbunden auftritt, durchweg mit dem von seiner südlichen Hauptstadt hergenommenen Namen Kābul bezeichnet, wie schon im Ts'ien Han-šu, während die Erwähnung dieser Stadt, die bis zur Eroberung durch Ja'qūb b. al Laiþ aç Çaffār ein Hochsitz des Brahmanentums war, von den Buddhisten ängstlich vermieden wird[2]. Als der Pilger Ǧinagupta im Jahre 555 durch Kapiśa (迦臂施) reiste, war dieses ein von Gandhāra getrenntes Reich[3].

14. Die Orientierung des Itinerars des P'ei Kü ist etwas verschoben. Nach Hüan Čuang und dem T'ang-šu war die Hauptstadt von Zābul 鶴悉那 *Ho(k)-si(k)-na*, d. i. *Ɣazna(k)*, *Ɣaznīn*, wie noch heute[4]. Von Ɣazna aus liegt aber Bāmijān nicht nördlich, sondern NNW., und Kābul bezw. Kapiśa (Kaušān im Ɣōrbandtal) nicht NO., sondern höchstens NNO.; die Richtung sollte also um 45° nach Westen gedreht werden. Auf der andern Seite liegen *T'u-ho-lo*, worunter hier, wie früher gezeigt, speziell der Bezirk Rustāk nördlich vom Kokča zu verstehen ist[5], und *Ip-tat* mit dem Mittelpunkt Haftāl in Badachšān nicht nördlich, sondern etwa NNO., sollten also um 45° gegen Osten gedreht werden. Wenn es sodann in der Beschreibung heißt, daß der *deva* Sun im Ts'ung-ling-Gebirge hause, so ist klar, daß unter diesem Gebirge hier nicht, wie sonst, das Pamirgebiet, sondern der Paropanisos, und zwar näherhin der westliche Teil des Hindukusch zu verstehen ist. Darnach darf auch die Angabe nicht angetastet werden, daß das Reich Tso im Norden, d. h. wohl im nördlichen Teile des Ts'ung-ling liege. Es ist hier vor allem an das Gebiet von Ɣaznīn sowie an das obere Tal des Hēlmand (羅摩印度 *Lo-mo-in-tu*), wo die *hing-kü*-Pflanze (*hiŋgu*, Assa foe-

[1] Darnach Ērānšahr, S. 285. 289 zu verbessern.

[2] Meines Wissens kommt ‚die große Stadt 迦布邏 *Ka-pu-lo*' nur einmal im T'ang-šu vor, und zwar in der Beschreibung von Klein-Pu-lu 小勃律. S. Chavannes, Turcs occidentaux, p. 150.

[3] Ed. Chavannes, T'oung-pao, Sér. II, Vol. VI, 1905, p. 339 s.

[4] Ērānšahr, S. 256. Dieselbe Lautversetzung zeigen auch die Formen جَزْنَق, كَزْنا für *Ganǰak* in Āḏarbaigān Jāq. II, ٧٣, 4.; III, ٣٥٦, 5. Als arabische Umschreibung der persischen Aussprache für das einheimische (Zāvulī) غَزْنَة, غَزْنِين kommt neben جَنْزَة auch جَزْنَة vor, Jāq. II, ٧٣, 6; III, ٧٩٨, 4. Vgl. Ērānšahr 256; G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer 250.

[5] Ērānšahr, S. 300 f.

tida) wuchs[1], das auf der Karte durch einen weißen Fleck bezeichnete Gebiet der Hazāra zu denken.

15. Näheres über den uns vor allem interessierenden *deva* Sun und seinen Tempel erfahren wir nun durch den wackeren Pilger Hüan Čuang. Dieser berichtet zunächst in der Beschreibung des Reiches Kapiśa (Si-jü-ki, Kap. 1)[2]:

‚Mehr als 40 *li* südlich von der Stadt (Kapiśa) erreicht man die Stadt *Sip-pe-to-hoat*(*fat*)-*la-su*(*ss'*) 霫蔽多伐剌祠. Wenn bei einem großen Erdbeben die Bergwände einstürzen, wird im Gelände rings um diese Stadt nichts bewegt oder geschüttelt.

‚Mehr als 30 *li* südwärts von der Stadt *Sip-pe-to-hoat*(*fat*)-*la-su*(*ss'*) kommt man nach *A-lu-nao*(*no*) 阿路猱. Da sind die Bergwände steil und die Gipfel der Gebirgsrücken hoch[3], die Flußtäler tief und dunkel. Der Bergkamm wächst jedes Jahr um einige hundert Fuß höher; er und der *Su-na-hi*(*ling* oder *t'i*)-*lo* 蒭那呬羅 Berg des Reiches *Tso-ku-ta* 漕矩吒 scheinen dann einander anzuschauen, dann aber stürzt er gleich ein. Ich habe von der Bevölkerung des Landes folgendes vernommen:

‚Der *deva Su-na* 蒭那 war aus der Ferne hergekommen und wollte auf diesem Gebirge verbleiben. Da bebte der Gott dieses Gebirges zornentbrannt[4] und schüttelte die Flußtäler hin und her; da sprach der *deva*: Du willst es nicht, daß ich hier hause, und deswegen machst du solche Umsturzbewegungen; hättest du mir ein wenig Gastfreundschaft erwiesen, hätte ich dir vollauf Schätze und Kostbarkeiten gewährt. Jetzt aber gehe ich nach dem Berge *Su-na-hi*(*ling*, *t'i*)-*lo* im Reiche *Tso-ku-ta*, und jedes Jahr, wenn die Zeit da ist, wenn ich vom Reichsfürsten und seinen Großoffizieren Opfer empfange, sollst du mit ihnen das Gesicht zu mir kehren. Und so kommt es, daß der *A-lo-nao*(*no*) Berg, wenn er in die Höhe gewachsen ist, plötzlich einstürzt.‘

16. Eingehender handelt er über den *deva* Sun in der Beschreibung des Reiches *Tso-ku-ta* (Zābul), Kap. 12[5]:

‚Das Reich *Tso-ku-ta* 漕矩吒 hat einen Umfang von mehr als 7000 *li*. Die große Reichshauptstadt, die 鶴悉那 *Ho*(*k*)-*si*(*k*)-*na* heißt, hat einen Umfang von 30 *li*. Bisweilen residiert der Fürst in der Stadt 鶴薩羅

[1] Hüan Čuang, Mém. II, 187; s. unten S. 263.

[2] Vgl. die Übersetzung von Stanislas Julien, Mém. sur les contrées occidentales I, 46f.

[3] Nach chin. Satzwendungsmethode, so zu lesen: 山崖巖、嶺峭峻. de Groot.

[4] Ein anderer Text hat: ‚zitterte vor Furcht‘. de Groot.

[5] Vgl. die Übersetzuug Stanislas Juliens, Mém. II, 188 f.

Ho(k)-sat-lo[1], deren Umfang mehr als 30 *li* beträgt. Beide sind stark, hoch, steil und fest.

Die Gebirge sind hoch, die Flußtäler steil. Die Hügel, auf denen Ackerboden liegt, sind von der Sonne beschienen und hoch. Die Getreidearten werden zu festen Zeiten gesät; Reis[2] und Weizen wachsen zu ergiebigen Ernten auf; Kräuter wachsen aufeinander, Bäume nebeneinander; Blumen gedeihen üppig, Obst wächst vollauf.

(Das Reich) ist geeignet für *Ut-kim*-Aroma 鬱金香[3]; es erzeugt auch *Hing-kü*-Kraut 興瞿草[4], und dieses Kraut wächst im *Lo-mo-in-tu*-Stromtal 羅摩印度川 (Hēlmand).

In der Stadt *Ho(k)-sat-lo* strömt und verzweigt sich eine hervorbrechende Wasserquelle; die Bewohner des Reiches wenden sie nützlich an zur Bewässerung ihrer Felder.

Das Klima ist regelmäßig abwechselnd kalt oder heiß. Eis und Schnee gibt es viel.

Die Natur der Menschen ist Leichtsinn und Aufgeregtheit; ihre Leidenschaft ist Falschheit und Betrug. Sie erlernen gern Gewerbe und besitzen dementsprechend viele Kunstfertigkeiten. Sie sind vernünftig, aber dennoch nicht tugendhaft. Sie sagen jeden Tag wohl einige zehntausend Worte auf. Ihre Schrift und Sprache sind von der der übrigen Reiche verschieden. Die Mehrzahl ziert sich mit leerem Geschwätz, und nur die Minderzahl verrichtet etwas Wesentliches.

Obschon sie Hunderten von Göttern (*devata*) Opfer darbringen, verehren sie die *Triratna*. Klöster (*Saṅghārāma*) findet man an hunderten Stellen; Mönche und ihre Schüler gibt es über zehntausend an der Zahl, und alle üben gleicherweise die Mahājāna-Lehre aus.

Der jetzige König ist aufrichtig gläubig. Von einer Reihe Geschlechtern hat er die Regierung geerbt. Er gibt sich für die Blüte des Reiches alle Mühe und sucht das Glück (des Volkes) möglichst zu fördern. Er ist weise und liebt das Studieren.

---

[1] Im T'ang-šu 阿娑你 *A-so-li(r)*. S. Ed. Chavannes, Turcs occid., p. 160. Wahrscheinlich رباط هزار (A und B هدوه, IḤ L und B هُدُو, al Idrīsī I, 449 هروى, E هزار, F هذا), ein bevölkertes Dorf 1 *manzil* südlich von Ġazna, Ist. ٢٥١, 1 = IḤ ٢٠٦, 4 (Marquart).

[2] Der Text hat 宿 *schuh*, das bedeutungslos ist und gewiß durch das gleichlautende 粟 zu ersetzen (de Groot).

[3] Couvreur, Dictionnaire: Plante odoriférante, qui ressemble à l'orchis (de Groot).

[4] So ist auch im T'ang-šu (Chavannes l. c.) zu lesen für 瞿 *kü* (Marquart).

Von Stūpas, welche Aśoka errichtet hat, gibt es da mehr als zehn. Weiter gibt es da mehrere Zehner von *deva*-Tempeln. Verschiedenartige Lehren (Religionen) wohnen da durcheinander; die meisten sind außenstehende (ketzerische) Religionen. Äußerst viel Bekenner hat die, welche den *deva Su-na* [illegible]那 ehrt und ihm dient. Dieser *deva* ist ehemals vom *A-lu-nao*(*no*)-Berge des Reiches Ka-pit-ši nach dem *Su-na-hi* (*ling, t'i*)-*lo*-Berge an der Südgrenze dieses Reiches (*Tso-ku-ta*) übergesiedelt. Er übt da seine Macht aus und schafft Glück, bringt aber auch Unheil und Übel zuwege. Denjenigen, die ihn glaubend suchten, gedieh die Erfüllung ihrer Wünsche an, aber diejenigen, die ihn vernachlässigten, riefen Unheil über sich selbst herab; und so ist es gekommen, daß er von fern und nah verehrt wird und man hoffnungsvoll zu ihm aufschaut, Hohe und Niedrige ihn ehrfurchtsvoll fürchten. Fürsten, Minister, Beamte und Volk aus benachbarten Reichen und fremden Völkern versammeln sich da jedes Jahr an einem glücklichen Tage und auch zu unbestimmten Zeiten; man schenkt ihm dann Gold, Silber, seltsame Kostbarkeiten, oder bringt Rinder, Pferde Haustiere und Vieh heran und bietet das um die Wette als Tribut — ganz und gar um Frömmigkeit und Reinheit kundzutun; — es liegt dann Gold und Silber auf dem Boden herum, und Schafe und Pferde füllen die Flußtäler, ohne daß irgend jemand so vermessen wäre, darauf einen (habgierigen) Blick zu werfen: lediglich dem Geben und Opfern widmet man sich. So widmet man sich dieser außenstehenden Religion mit Selbstverleugnung und Selbstzüchtigung.

Der *deva* hat auch seine Geheimkunst der Zauberformel verschenkt, und diese außenstehende Religion hat durch die Anwendung derselben meistens gute Erfolge erzielt; man behandelt damit die Kranken, und diese werden dann häufig mit Heilung und Genesung gesegnet.'

17. Es wird das Verständnis dieser Legenden wesentlich fördern, wenn wir uns zuvor über die völkischen und topographischen Verhältnisse der beiden Länder orientieren. *Kābīš*[1], sanskritisiert *Kapiśa*, war zwar schon mindestens seit der griechischen Herrschaft in Kultus und Religion stark hinduisiert, aber die Bevölkerung war nach Abstammung und Sprache iranisch. Hüan Čuang betont ganz richtig, daß Indien, d. h. indisch sprechendes Land erst mit *Lam-po* (Lampā, Lamgān) und dem östlich von *Ki-kiang-na* (Qīqān) gelegenen, Kapiśa unterworfenen Reiche *Fat-lat-na* (**Varṇa*, Bannu) beginnt (Mém. I, 55; II, 185). Obwohl sich aber auch Kapiśa ebenso wie Tso-ku-ta durch seine Safranzucht (*ut-kim*) auszeichnete, ist es doch aus sprachlichen und sachlichen Gründen

[1] So al-Bīrūnī, India ١٢١, 1; s. meine UGEr. II, 181.

nicht wahrscheinlich, daß der Name, wie Ferd. Justi (ZDMG 51, 246) annahm, mit dem persischen Worte کابیشه, کافیشه (im Dialekt von Ispahān), کاویشه = کاچیره, کاجیره, کازیره, کاچره, کاخوسته ‚Safflor' zusammenhänge[1]. Die Hauptstadt *Καπίσα* habe ich schon früher mit der Festung *Kāpišakāniš* im Bereiche des Satrapen von Arachosien Beh. 3, 61, sowie mit der Stadt *Kāwasān* des al-Ja'qūbī, Geogr. ٢٩١, 3 und dem heutigen *Kaušān* im Gōrbandtale gleichgesetzt[2].

18. Im Südwesten der Hauptstadt erhob sich der Berg 比羅娑洛山 *Pi-lo-so-lok*, dessen Geist die Gestalt eines Elefanten angenommen hatte; deshalb nannte man ihn ‚fest wie ein Elefant' (象 堅 山) = np. پیلساره[3] ‚elefantenähnlich'. Unterhalb einer Berghöhle, die nördlich vom Stūpa *Pīlsārak* lag, befand sich eine Quelle, wo ein *nāga* wohnte. An dieser Stelle hatte der Tathāgata vom Geiste gekochten Reis erhalten und sich dann mit einem kleinen Weidenzweige die Zähne gereinigt, worauf er den Zweig in die Erde pflanzte. Aus diesem Zweige war ein dichtbelaubter Baum emporgewachsen. Später hatte man an diesem Orte ein Kloster errichtet namens 鞞鐸佉僧伽藍 *Pi-tok-k'i saṃghārāma*, d. h. ‚Kloster des beim Kauen gebrauchten Weidenzweiges' (嚼楊枝)[4]. Bei der Erklärung dieser Glosse versagt Juliens alleinseligmachendes Sanskrit. Er wollte den Namen *Pi-tok-k'i* allerdings nachträglich durch ein ad hoc gebildetes skt. *vāitraka* erklären[5]; allein das Stammwort *vētrá* bedeutet nach dem Wb. nicht ‚Weide', sondern eine größere Art Rohr, etwa Calamus fasciculatus, zu Stöcken gebraucht[6]. Es steckt aber augenscheinlich vielmehr aw. *vaēti-* f. ‚Weide', mp. *vēt*, np. *bēd*, gabrī *bīd*, kurd. *bī*, bal. *gēp*, paštō *vala* f. darin, also mitteliranisches **vētak*, Weidenstäbchen'.[7]

19. Die über 40 *li* südlich von der Hauptstadt gelegene Stadt *Sip-peto-fat-la-ss'* hat bereits Chavannes der Stadt 塞奔你羅斯 *Sik (sai)-p'un-ni-lo-su* gleichgesetzt, welche als Hauptstadt eines der zehn von Kapiśa abhängigen ‚Königreiche' erscheint, das von den Chinesen im Jahre 661 in den

[1] Diese Wörter zerlegen sich augenscheinlich in *kā* + *pīša*: aw. ap. *pais-* ‚zieren, schmücken', mit *nij* ‚schreiben', *s*-Aor. 1 *piš-*, aw. *paēsa* ‚Schmuck, Zierat', bezw. np. *čihr* Gesicht', aw. *čiþra* ‚Gesicht, Anblick', bezw. *xōsta* : *xōi* ‚Gewohnheit, Sitte, Natur'. Das erste Glied *kā* erinnert an np. *kāh* ‚Stroh', dessen Etymologie noch nicht klar ist.

[2] Ērānšahr, S. 278. 280 f.; UGEr. II, 180 f.

[3] Vgl. zu dem zum Suffix herabgesunkenen np. *sār* P. Horn, GIrPh. I, 2, 190 f.

[4] Mém. I, 54 f.

[5] Stanislas Julien, Index des mots chinois: Mém. II, 542; fehlt im ‚Index des mots sanscrits-chinois', p. 479.

[6] *vāitraka* kennt das Wörterbuch nur als Adjektiv von *vētrakījā* gaṇa *vilvakādi* zu Pāṇ. 6, 4, 153.

[7] Daraus ergibt sich, daß in Gōrband mindestens kein *l*-Dialekt im extremen Sinne nach Art des Afgānischen gesprochen wurde. Ich komme anderswo darauf zurück.

Kreis 烏弋 *Å-jik* (*-san-li*) umgewandelt wurde[1]. Aber der Charakter 你 ist gar kein eigentlich klassisches Zeichen und würde von einem chinesischen Literaten nie gebraucht worden sein. Es ist daher augenscheinlich 保 *po* zu lesen, und die beiden Namensformen *Sip-pe-to-fat-la-ss'* und *S(ik)-p'un-po-lo-su* sind in Wirklichkeit gleichwertig; nur gehört die erstere der persischen Verkehrssprache, die zweite der einheimischen Volkssprache an. Der erste Teil ist aw. *spaēta* ‚weiß‘, mp. *spēt*, np. *sipēd*, bal. *ispēt*, *savēp*, sar. *spēid*, sangl. *ispēd*, šignī *sufēd*, kurd. *sipī*, bezw. paštō *spīn*, kurd. *sipan* (Rawlinson), *spīn* in *spīndār*, *spīdār* ‚Weißpappel‘ = altiran. **spaina-*. Dieses bezeichnende Wort findet sich auch im Namen der Station *Ispīn-ǧāj* ‚Weißort‘, arabisch البيضاء, in der Landschaft Wālištān, dem heutigen Pišīn[2]. Für den zweiten Teil ist es schwierig, eine passende Anknüpfung zu finden. Aw. *varəsa* ‚Haar‘, mp. *vars*, *gars*, arm. LW. *vars*, np. *gurs* ‚Lockenhaar‘ paßt semasiologisch nicht; ebensowenig will sich eine Ableitung vom V. *var-* ‚wehren‘ finden, von dem z. B. arm. LW. *patvar* ‚Vormauer‘, np. *Paivār* (in Ortsnamen), np. *bāra* ‚Mauer‘ gebildet sind[3]. Vielleicht steckt aber eine Ableitung von aw. *vairi-* ‚See‘, mp. *var* darin, gebildet wie mp. *kat-as* ‚Kanal‘ von *kat* : *kan-*. Vgl. Junker, The Frahang i Pahlavīk, p. 113[4]. Das einfache *vairi-* war in der Aussprache *bar* بر auch in Kābul gebräuchlich[5].

20. Die noch 30 *li* südlich von der Stadt **Spēn-varas* gelegene Gebirgslandschaft *A-lu-no* scheint einen indischen Namen zu tragen = skt. *aruṇa* ‚rot‘, wie schon Julien bemerkt hat. Vielleicht war das aber nur die Übersetzung eines einheimischen Namens, der afgānisch *sūr-gar* lauten würde (afg. *sūr* = aw. *suxra*, np. *surx*, wachī *sökr* ‚rot‘)[6]. Diese Bezeichnung paßt für unsern Berg vorzüglich. Dieser nur 70 *li*, also höchstens 5 Farsang südlich von der Hauptstadt gelegene Berg, dessen Kamm jedes Jahr um einige hundert Fuß in die Höhe wächst und dann plötzlich wieder einstürzt, der ergrimmt bebt und die Flußtäler hin und her schüttelt, ist unmißverständlich als Vulkan beschrieben, wird also auch Lava ausge-

[1] Chavannes, Turcs occid., p. 170, n. 277.

[2] Ērānšahr, S. 277. Wehrōt und Arang, Leiden 1907/1915, S. 124, Anm. 6.

[3] Vgl. Hübschmann, Arm. Gr., S. 226. Marquart, Wehrōt und Arang, S. 42, Anm. 5.

[4] *Katas* ist belegt Zd. -āk. 89, 4 Ankl. = 53, 7 Justi; 61, 1 Justi (fehlt 160, 1 Ankl.).

[5] Wehrōt und Arang, S. 87.

[6] Es gab allerdings im Ġōr ein Gebirge سرخغر *Surxgar*, das zweite große Gebirge im Lande, ebenfalls im Bezirke Mandēš, an den Grenzen von تجير كوه Ṭab. Nāç. ٣٩, 11 = 318; aber in diesem Namen ist *surx* wahrscheinlich persisches Lehnwort, das auch im Afgānischen neben dem einheimischen *sūr* gebräuchlich ist. Das echte Ġōrīwort für ‚rot‘ sehe ich im Personennamen *Sūr*; s. u. S. 289, Anm. 3.

worfen haben. Der Berg *Su-na-hi-lo* lag dagegen weit vom *A-lu-no* entfernt an der Südgrenze des Reiches *Tso-ku-ta*.

Es ist übrigens zu beachten, daß die beiden unter Kapiśa und Tsokuta erzählten Legenden in einem gewissen Widerspruche zueinander stehen. Nach der erstern will der *deva* Su-na, der von fernher gekommen ist, seinen Wohnsitz auf dem Berge Aruṇa in Kapiśa aufschlagen, wird aber vom Gotte dieses Berges daran gehindert; nach der zweiten Version dagegen soll der *deva* Su-na zuerst auf dem Berge Aruṇa gehaust haben und erst von da aus nach dem Berge *Su-na-hi-lo* übergesiedelt sein. Sein Tempel auf dem Berge *Su-na-hi-lo* wäre somit eine Filiale seines früheren Wohnsitzes auf dem Vulkan Aruṇa. Doch läßt auch die Legende von Kapiśa die Auffassung zu, daß der *deva* Su-na bereits eine Zeit lang auf dem Berge Aruṇa gewohnt hatte, ehe er vom Gotte dieses Berges vertrieben wurde.

21. Durch einen glücklichen Zufall bin ich im Stande, die Lage des Berges *Su-na-hi-lo* mit seinem berühmten Tempel noch genauer bestimmen zu können. Der Sorgfalt des Aḥmad b. Jaḥjā al-Balāḏurī verdanken wir es, daß uns in seinem unschätzbaren ‚Buche der Eroberungen der Länder' eine Menge von Einzelheiten aus den verloren gegangenen فتوح des al-Madāïnī erhalten sind, die uns sonst unwiederbringlich verloren wären. In den Jahren 630 und 644 hatte Hüan Čuang Kapiśa und Tso-ku-ta besucht. Nur zehn Jahre später, im Jahre 33 H. (654/5 n. Chr.), erschien ʿAbd ar Raḥmān b. Samura als Statthalter des Emirs ʿAbd allāh b. ʿĀmir b. Kuraiz in Sagistān[1]. Dieser kam nach Zarang und belagerte dessen Marzbān in seinem Schlosse an einem Festtage von ihnen. Da schloß er mit ihm eine Kapitulation auf Zahlung einer Summe von zwei Millionen Dirham und Lieferung von 2000 Knappen (Sklaven), und Ibn Samura eroberte das Gebiet zwischen Zarang und dem zur Gegend von Indien gehörigen Kišš, und er eroberte von der Gegend der Straße nach Arochač[2] aus das zwischen diesem und dem Lande ad Dāwar liegende Gebiet[3]. Als er nun ins Land ad Dāwar gelangte, belagerte er sie im Berge az Zūn الزون[4]; darauf schloß er eine Kapitulation mit ihnen — die Anzahl der bei ihm befindlichen Muslime betrug 6000 Mann,

---

[1] Vorher war ar Rabīʿ b. Zijād $2^1/_2$ Jahre Statthalter gewesen, der Sagistān im Jahre 30 H. erobert hatte, al Balaḏ. ٣٩٤, 7.

[2] Vgl. über diesen Namen Marquart, Kom., S. 155, Anm. 7.

[3] Text: وغلب ابن سمرة على ما بين زرنج وكش من ناحية الهند وغلب من ناحية طريق الرخج على ما بينه وبين بلاد الداور الخ. Formell ist auch eine etwas abweichende Übersetzung möglich; ich halte aber die obige für sachlich richtiger.

[4] A hier الزون, weiterhin الرون, B الزوزن, de Goeje الزّور; Jāq. II, ٥٤١, 6—7, der die Stelle ausschreibt, الزون, dagegen II, ٩٥٦, 22 الزّور. Hier sagt er: والزّورُ صنم كان فى بلاد الداور من ارض السند من ذهب مرصّع بالجواهر'

so daß jeder Mann 4000 (Dirham) bekam — und drang in az Zūn ein; das ist ein goldenes Götzenbild, dessen Augen durch zwei Rubine gebildet wurden. Er hieb ihm nun die Hand[1] ab und nahm die beiden Rubine; dann sagte er zum Marzbān[2]: „Das Gold und die Edelsteine sollen dir gehören! Ich wollte dich nur belehren, daß es nicht schaden noch nützen kann.“ Und er eroberte Bust und Zābul durch Vertrag. — al Ḥusain b. al Aswad erzählt nach Wakīʿ nach Ḥammād b. Zaid nach Jaḥjà b. ʿAtīq nach Muḥammad b. Sīrīn: Er (ʿAbd ar Raḥmān) hatte einen Widerwillen dagegen, Zābul in die Sklaverei wegzuschleppen und sagte, ʿOþmān habe ihnen ein unverbindliches Versprechen gegeben; Wakīʿ bemerkt: Er schloß mit ihnen eine Übereinkunft (عَقْد), die unter einem Vertrage (عَهْد) steht. — Sie fahren fort: ʿAbd ar Raḥmān kam nach Zarang und blieb dort, bis die Lage ʿOþmāns verwirrt wurde‘ (al Bal. ٣٩٤, 8—20).

22. Zum Verständnis dieses Feldzuges ist es vor allem erforderlich, die Lage des oben genannten Ortes Kišš zu kennen. Es gab zwei Orte dieses Namens im Bereiche von Sagistān, abgesehen von der bekannten Stadt in Sogdiana und dem Dorfe in Gurgān (Jāq. IV ٢٧٧, 3): Der eine lag im Rōđbār des Hēdmand und lag 30 Farsang von der Hauptstadt in der Nähe der Grenze von Mukrān; er entspricht dem heutigen Kāğ oder Kuhīč[3]. Der andere, رباط كشّ, lag 3 *manzil* (Haltstationen) östlich von Bust (*Βύστ*), einen *manzil* westlich von Panğwāj, der Hauptstadt von Arochač, dem alten *Ἀρα-*

[1] Jāqūt ‚beide Hände‘.

[2] Der Marzbān von Sagistān mußte ihm also Heeresfolge leisten.

[3] Über diesen Ort kenne ich folgende Nachrichten: ‚Von كيش *Kēš* (C كسى, IḤ L وكسر, cod. F كُشّ, ed. كسّ) nach Sagistān sind 30 Fars., in der Nähe der Grenze von Mukrān (so ist natürlich zu lesen! de Goeje كرمان; richtiger Jāqūt, Muštarik ٣٧٣: كسّ مدينة فى ارض مكران لها ذكر فى الفتوح). aṭ Ṭāq liegt am Wege nach Kēš, in einer Entfernung von 5 Fars.‘ al Ist. ٢٥٣, 5 f. = IḤ ٣٠٦, 17—٣٠٧, 1. ‚Von Zarang nach aṭ Ṭāq 1 Tagreise (vgl. al Ist. ٢٤٧, 10 ff. = IḤ ٣٠٣, 17—20). Von Zarang nach Kišš 30 Fars.‘ al Maqd. ٣٥٠, 15 B. Von diesem Orte ist die Rede bei al Balāđ. ٤٣٤, 3—5 (daraus Jāq. IV, ١٨٤, 1 ff.): ‚ʿAbbād b. Zijād machte von Sagistān aus einen Raubzug gegen die indische Mark (ثغر الهند). Er kam also zum Sanārōd, darauf schlug er den Weg über das alte Flußbett (*Ğōj-i-kuhan*) nach dem Rōđbār des Landes Sagistān, d. h. nach dem Hēdmand ein. Da lagerte er (Jāq. *bp* وترك كسر) in Kišš und durchquerte die Wüste, bis er nach al *Qunduhār* kam‘ usw. (s. Ērānšahr, S. 270). Hier wird also Qunduhār, das heutige Qandahār, bereits zur indischen Mark gerechnet. Kišš entspricht dem Orte كُهيج *Kahēč* im Rōđbār, in einem noch nicht identifizierten Verse des Šāh-nāma. So BQ, FŠ, FĞ II, ٢٧١, 18 und FR II, ١٩٧ ult. ʿAbdu lʾ Qādir i Bagdādī, Lexicon Šahnāmianum ed. Salemann, tom. I, pars 1 [unica!], p. 172, 24 liest كُميج *Kamēč*. Es soll später *Kahē* geheißen haben. de Goeje كبير, wie IḤ; A om., B und al Maqd. B كسر; C كسر, al Idr. كير; E, L, O und Ğihān-numā كر; cod. F كُشّ. Vgl. Tomaschek, Zur hist. Topographie von Persien I, 66. Guy le Strange, The lands of the Eastern Caliphate 1905, p. 344: ‚near this ar Rūdhbār was Kishsh (or Kiss), which appears to be the place called Kāj, or Kuhīch, at the present day‘.

χωτοί bezw. *Χοροχοάδ*, 2 *manzil* von Tigīn-ābād oder genauer Aitigīn-ābād, dem früheren und heutigen Qunduhār, Qandahār, d. i. *Γονδοφάρεια*. dem *Ἀλεξάνδρεια* (Ptol.) bezw. *Ἀλεξανδρόπολις, μητρόπολις Ἀραχωσίας* des Isidoros von Charax und *Å-ik-san-li* des Han-šu, al Ist. ٢٥٠, 2ff. = Ibn Ḥauq. ٣٠٥, 13. al-Maqdisī ٣٤٩, 9—٣٥٠, 3. Dasselbe ist كش al Maqd. ٢٩٧, 5 zwischen Panğwāj und ردان (ed. روذان, Ist. ٢٤٨, 8—10 ررفان), wo de Goeje noch in der zweiten Ausgabe (1906) ediert: رخود[1] بكراوذ[2] بنجوى كش روذان[3]! Der zuletzt genannte Ort lag in der Nähe von Pērōzqand (bezw. *Pērōzband*), rechts vom Wege nach Arochač (al Ist. ٢٤٨, 8—10; s. Ērānšahr 255). Pērōzqand war die erste Station hinter Bust (Ērānšahr 255. 280 Anm. 2) und ist wohl benannt nach dem König Pērōz b. Kabk von Zābul, dem Gegner des Jaʿqūb b. al Laiþ (s. u.), wie *Tigīn-ābād* bezw. *Aitigīn-ābād* nach einem König *Ai-tigīn-šāh* und خنكل اباذ nach dem König *Khinkhila*, خنجل (Ērānšahr 248. 291). Es muß der alten Stadt *Φάρσανα* entsprechen[4], wenn auch die Namen selbstverständlich nichts miteinander gemein haben. Der Ort ردان bezw. ررفان (lies رزقان?) heißt bei al Balāḏurī richtiger رزان. Bei diesem ist S. ٣٩٦, 19—21 zu lesen: ‚. . . dann zog ʿAbd ar Raḥmān (b. Samura) aus und überschritt das Wādī Nisal (d. i. den Chāšrūd)[5]; dann kam er nach Chwāš und drang (auf Kamelen) in die Wüste ein nach Bust (lies وقوز الى بُسْت statt وقوزان بست); er eroberte es im Sturme und rückte gegen Rizān, dessen Einwohner flohen, worauf er es eroberte; dann zog er gegen Chušak, dessen Einwohner mit ihm einen Vertrag schlossen; dann kam er nach Arochač (*Χοροχοάδ*)‘ usw.

Rizān lag somit zwischen Bust und خشّك. Letztern Ort setze ich unbedenklich dem *Χοάσπα* in Arachosien (115° 15′ L., 30° 10′ Br.) bei Ptol. VI, 20, 4 gleich; der Name خشّك, d. i. *Xuš-ak* oder vielmehr *Xvaš-ak* ist eine Weiterbildung von **Xvaš* = ap. *huvaspa-* vermittelst der mitteliranischen Endung *-ak*[6]. Rizān selbst entspricht dem *Ῥιζάνα* des Ptol. eb. 115° L., 31° 10′ Br.

---

[1] Lies رخوذ!

[2] B بكمرا, C بكيرا; ٥٠, 6 cod. ركبرا; ٣٠٥, 2 B بكراواد, C تكزاواذ [d. i. تكن اواذ]; ٣٤٩, 11 B نكراباذ. Es ist zu schreiben تِكْنوا bezw. تِكِنْ اواذ, تِكِن اباذ. تكنوا = *Tigin(a)wā* ist die echte Sagzīform mit Schwund des in den Auslaut getretenen *d* < *t*, wie im Afgānischen, für das persische Tigīn-ābād.

[3] de Goeje hat meine Darlegung Ērānšahr, S. 255 f. einfach ignoriert!

[4] Isidor von Charax, *σταθμοὶ Παρθικοί* § 19 bei K. Müller, Geogr. Gr. min. I, 254: *Ἀραχωσία . . . ταύτην δὲ οἱ Πάρθοι Ἰνδικὴν Λευκὴν καλοῦσιν. ἔνθα ΒΙὶτ* (l. *Βὶστ*) *πόλις καὶ Φάρσανα* (B *Φάρσαγγα*) *πόλις καὶ Χοροχοὰδ πόλις κτλ.* Bei Ptol. VI, 19, 5 entsprechen *Φαραζάνα* 110° L., 30° Br. und *ΒιΓίς* (für *ΒισΤ*) 111° L., 29° 20′ Br., beide noch in Drangiana (vgl. *Ἀλεξάνδρεια* 114° L., 31° Br.), während umgekehrt *Σιγάρα* 113° 15′ L., 30° Br. = *Σιγὰλ πόλις, ἔνθα βασίλεια Σακῶν* Isidor § 18 fälschlich aus *Σακαστάνη* nach Arachosia verschoben ist.

[5] S. Wehrot und Arang, S. 19. [6] S. Wehrōt und Arang, S. 20, Anm. 1.

Panǧwāj und Tigīn-ābāđ scheinen unter dem Dual الرُّخَّجَيْن zusammengefaßt zu sein in dem Verse des Abū 'l ʿUđāfir bei Ibn Chord. ٢٩, 15. aṭ Ṭab. III, ١٥٠, 12 (a. 185 H.). al Masʿūdī, Murūǧ VIII, 127 [1].

23. Dieses östliche Kišš in Arochač muß also an unserer Stelle gemeint sein. ʿAbd ar Raḥmān b. Samura war demnach bis an die Grenze von Arochač vorgedrungen, wagte aber damals die starke, zur indischen Mark (*λευκὴ Ἰνδική*) gerechnete Festung Qunduhār nicht anzugreifen, sondern begnügte sich, in Kišš, nur einen *manzil* westlich von Panǧwāj, der Hauptstadt von Arochač, einen Grenzposten (*ribāṭ*) zu errichten. Von hier aus rückte er WNW. gegen das Tal des Hēđmand und Zamīn-i Dāwar oder Zimindāwar (so Jāq. II, ٩٤٦, 19). Al Istachrī gibt folgendes Itinerar von Bust nach Zamīn-i Dāwar und dem Gōr (Ist. ٢٥٢, 7—10 = IḤ. ٢٠٧, 2—6):

Bust

Pērōzqand 1 manzil [2]

Sarwān, an der Straße nach Zamīn-i Dāwar 2 *marḥ.*; dann überschreitet man den Hēđmand 1 Tagreise von Sarwān und betritt

تَل, man dringt vor 1 Tagreise* und mehr [3] nach

دُرْغُش am Ufer des Hēđmand, beide auf éiner Seite.

---

[1] Wie zäh sich die alten Ortsnamen in dieser Gegend bis auf die Mongolenzeit erhalten haben, wird schlagend durch folgendes Beispiel bewiesen: ‚Panǧwāj liegt hinter غزنة; (dies) ist ca. 1 Fars. von Kuhak entfernt, westlich von Panǧwāj', Ist. ٢٥٢, 10 = IḤ ٢٠٧, 6. Kuhak war eine Stadt in Arochač Ist. ٢٤٤, 14 = IḤ ٢٠٢, 1, nach Jāq. IV, ٢٢١, 18—19 auch بِئر كهك genannt. Vgl. Steph. Byz. s. v. *Ἀραχωσία: . . . ὑπὸ Σεμιράμεως κτισθεῖσα, ἥτις καὶ Κωφὴν ἐκαλεῖτο· οἱ πολῖται Ἀραχώσιοι· τῆς δὲ Κωφῆνος, Κωφήνιοι.* Plin. h. n. 6, 92: Arachosia cum flumine et oppido eiusdem nominis, quod quidam Cutim dixere, a Samiramide conditum. Für cu*t*im der Hss. ist Cu*f*im zu schreiben, wie Tomaschek längst bemerkt hat, freilich ganz versteckt in Pauly-Wissowas RE II, 1896, Sp. 369 Art. Arachosia Nr. 2. Detlefsen, Die geographischen Bücher der Naturalis Historia, Berlin 1904 beruft sich dafür auf Sieglin. Den Namen *Cufis*, bezw. *Κωφήν* verdankte die Stadt dem Umstande, daß sie auf einem künstlichen Hügel (ap. *kaufa*), einem sogenannten Semiramishügel, lag. Auch der Fluß hieß so; vgl. Plin. h. n. 6, 78: etenim plerique (Indiam) ab occidente non Indo amne determinant, sed adiciunt quattuor satrapias, Gedrosos, Arachotas, Arios, Paropanisidas, ultimo fine Cophete fluvio, quae omnia Ariorum esse aliis placet. Hier steht Ariorum fälschlich für Arianorum. Der Kophes, die äußerste Westgrenze Indiens, ist der Arachotos in *Ἰνδικὴ Λευκή*. Bei Ptol. VI, 20, 4 ist der Name in *Φωκλίς* (118° 15′ L., 32° 10′ Br.) aus *Κώφας* entstellt (darnach UGEr. II, 179, Anm. 2 zu verbessern). Der bei Kuhak liegende Ort غزنة heißt bei Ist. ٢٣٩, 1 = IḤ. ٢٩٧, 7 L FO كرمة *Garma*; es ist also غرمة *Garma* zu schreiben und dies ist der Ort *Γαμμάκη* (lies *Γαρμάκη*) bei Ptol., 116° 20′ L. 29° 20′ Br. (*Ἀραχωτός* 118° L., 30° 20′ Br.).

Über künstliche Hügel, sog. ‚Semiramishügel' (vgl. Chronique de Michel le Syrien, ed. Chabot, p. 18 b, 10. 19. 26 = I, 33. 34), als Anlaß zu Semiramissagen hoffe ich noch einmal ausführlicher zu handeln. Vgl. u. a. Periplus maris Erythraei, § 35: *ἐκ δὲ τῶν δεξιῶν ἄντικρυς ἀφορώμενον ἄλλο στρογγύλον ὑψηλόν, τὸ Σεμιράμεως λεγόμενον.*

[2] Ist. ٢٤٨, 4—5 = IḤ ٢٠٤, 5—8. [3] add. IḤ.

Von تل nach Bagnīn 1 Tag SW. (فى قبلى) von تل.

Pišlang liegt südlich von Bagnīn.

Die Beschreibung, welche al-Istachrī ٢٤٤, 16—٢٤٥, 6 = IḤ ٣٠٢, 3—10 von Zamīn-i Dāwar gibt, sehe man Ērānšahr, S. 252 nach. *Sarwān* ist das heutige Sarwān Kila und liegt nach der Karte von Persien, Afgānistān und Balūčistān in den Proceedings of the R. Geogr. Soc. 1891, Vol. XIV, Nr. 2, p. 140 NO. vom Gemünd des Hēlmand und Rūd i Mūsà Qalʿa auf dem östlichen Ufer des Hēlmand, da wo die Map of Afghánistán des Survey of India (1905), S. W. Section Sháhzáda verzeichnet. Leider sind die Namen der beiden Hauptorte von ad Dāwar sehr unsicher. Die Varianten sind:

a) ed. immer تل, bezw. (bei IḤ) درتل; Ist. ٢٣٩, 1 = IḤ ٢٩٧, 7 A und B s. p., Jāq. II ٥٤١, 4 تل, IḤ L und B immer درنك, al Idrīsī I, 442. 450. 457 درثل, p. 444 بنك; Ist. ٢٥٢, 9 = IḤ ٣٠٧, 4 B بل. Al Bīrūnī, Canon Masʿūdicus bei Sprenger, Post- und Reiserouten, Karte 12 und Karte 4 تل قصبة ارض الداور.

b) ed. immer دَرْغَش; Ist. ٢٣٩, 1 A und B درعس, IḤ L und B ورغش, E درغش, ebenso Ǧihān-numā ٢٥٠, 1, Abū 'l fidā ٣٤٢ und al Idrīsī; C hier درغور; Ist. ٢٤٥, 2 = IḤ ٣٠٢, 6 C درغوز, IḤ B درغش; Jāq. II ٥٤١, 4 ed. درغور, r درغون, e ذرغون; II ٥٦٨, 14 ed. دَرْغُور, b درغون; al Masʿūdī, Murūǧ I, 373 ذرعون, cod. Leid. بعثر, d. i. بغنين (Ērānšahr 253, Anm. 1). Al Maqdisī ٣٠٦, 12 kennt noch ‚einen Grenzposten (*ribāṭ*) *War-rang* وررنك des Ġōr, wo sich Garnisonssoldaten und (Grenz)wächter sowie eine zum Kriege gegen die Ungläubigen bestimmte Reiterschar, Vorräte und Kriegswerkzeuge befinden, der von allen Seiten bedroht wird‘. Dieser Ort wird wohl in der Gegend des heutigen Chrastin oder beim Fort Hazāra zu suchen sein, wo auch heute noch die Welt mit Brettern vernagelt ist. Ich vermute, daß Ibn Ḥauqal mit seinem درنك denselben Ort meint, in welchem Falle dieser دَرْنَك = *Dar-rang* ‚Tor von Rang‘ zu lesen wäre[1].

24. Die beiden Hauptorte von Zamīn-i Dāwar sind in der heutigen Landschaft Darawāt am Hēlmand zu suchen, und hier wird wohl auch der Berg des Gottes Zūn gelegen haben. Westlich davon ist auf der oben erwähnten Map of Afghánistán Baghni, das alte *Bagnīn* verzeichnet. Nach dem angeblichen Reiseberichte des Misʿar b. al Muhalhil führte der Weg von Šahr-i Dāwar nach Bagnīn, von da nach Ġaznīn[2]. Dagegen muß der

[1] ور könnte = np. بر, aw. *upairi* ‚auf, über‘, aber auch eine Dialektform = medisch *bar* ‚Tor‘, gabrī käsch. *bar*, samn. *bār*, wachī *bār*, afg. *var*: jagn. *divar*, sogd. *δbar-ē*, aw. *dvar-əm* sein.

[2] Jāq. III, ٤٥٨, 1—2. Der Verfasser fügt hinzu: ‚Hier (in Ġaznīn) teilen sich die Wege: ein Weg führt rechts nach Bāmijān, Chottalān und Chorāsān, und ein Weg führt gegen die qibla zu nach Bust, und dann nach Sagistān.‘ Hier fällt der Verfasser also ganz aus der

nach al Istachrī an der Grenze von Dāwar gelegene Ort خاش oder خواش (Ērānšahr 252 f.) bereits ins heutige Gebiet der Hazāra fallen, wofern er mit خوابين *Chwābīn* oder خوانين *Chwānīn* identisch ist, einer an Bust und Zamīn-i Dāwar anstoßenden Gegend des Ġōr, wo die größten und stärksten Ungläubigen wohnten, die zahlreiche Engpässe und starke Festungen besaßen.[1]

25. Ich glaube, daß dieser Tempel des Zūn noch in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts bestanden hat oder wiederhergestellt worden ist. Ibn al Aþīr berichtet (VII, ٢٢٦) beim Tode des Jaʿqūb b. al Laiþ in der Form eines Nachtrags: ‚Jaʿqūb hatte Arochač erobert und seinen König getötet, und die Einwohner nahmen auf seine Veranlassung den Islam an. Sein Reich

---

Rolle. Soeben hatte er den Weg von Šahr-i Dāwar über Bagnīn und von da ONO. nach Ġaznīn skizziert; nun wendet er sich plötzlich wieder gegen Süden, so daß er die Straße nach Bāmijān zur Rechten hat.

In den folgenden Zeilen gibt uns der Verfasser aber auch die Möglichkeit, die Zeit der Abfassung seines Machwerkes genauer zu bestimmen. Er sagt: ‚Der Herrscher von Sagistān zur Zeit meiner Ankunft daselbst war Abū Gaʿfar Muḥammad b. Aḥmad b. al Laiþ, dessen Mutter Bānūi, die Schwester des Jaʿqūb b. al Laiþ war. Er ist ein Philosoph, freigebig und edelsinnig. Er besitzt in einer Stadt eine Fabrik, in welcher Kleiderstoffe verfertigt werden, und bekleidet jeden Tag einen seiner Besucher mit einem Ehrenkleide und drängt ihm aus der Fabrik 5000 Dirham auf; dazu kommt ein zur Verfügung stehendes Reitpferd, und der Verwalter des Bades, das Polster und die Matratze und zwei Kissen und zwei Polster. Darüber wird ein Verzeichnis gemacht und dem Besucher ausgehändigt, worauf er sich sofort das Ganze vom Schatzmeister auszahlen läßt.‘

Dieser sonst gänzlich unbekannte Fürst von Sagistān, den der Verfasser als Philosophen und besonders wegen seiner fabelhaften Freigebigkeit rühmt, ist kein anderer als der wohlbekannte Chalaf b. Aḥmad, der im Jahre 1002/1003 in die Gefangenschaft des Maḥmūd von Ġaznīn geriet und im Jahre 1008 starb. Seine Mutter Bānū war in der Tat die Schwester eines Jaʿqūb, aber nicht des bekannten Emīrs Jaʿqūb b. al Laiþ, der im Jahre 878 starb, sondern eines Enkels seines Bruders ʿAmr b. al Laiþ. Vgl. die Stammtafel bei Justi, Iran. Namenbuch, S. 439, sowie Nöldeke, Orientalische Skizzen, 216 f. Der falsche Name ابو جعفر محمد بن احمد بن الليث, den ihm der Verfasser des Reiseberichts gibt, hängt irgendwie damit zusammen, daß sein Vater Aḥmad, der im Jahre 309 H. (921/922) vom Samaniden Abū 'l Ḥasan Naçr b. Aḥmad die Statthalterschaft von Sagistān erhalten haben soll und im Tārīch i Guzīda zum Enkel des Ṭāhir b. Muḥammad b. ʿAmr b. al Laiþ gemacht wird, in ungenannten Quellen Ravertys (Ṭabaqāt-i Nāçirī, p. 185 n.) als Sohn eines (unbekannten) Muḥammad b. Chalaf b. Abū Gaʿfar b. al Laiþ bezeichnet wird. Will man daher nicht annehmen, daß der angebliche Zeitgenosse des Samaniden Naçr b. Aḥmad (913—943) absichtlich einen falschen Namen erdichtet habe, um sich nicht zu verraten, so ist der Schluß unvermeidlich, daß er sein Machwerk lange nach dem Tode des Fürsten Chalaf b. Aḥmad zusammengeschrieben hat. Wiederum erweist sich der Kompilator des angeblichen Reiseberichtes als ein ganz windiger Literat, der von der wirklichen Geographie keine blasse Ahnung hatte. Vgl. auch meine Bemerkungen in meiner Abhandlung ‚Ǧuwainī's Bericht über die Bekehrung der Uiguren‘: SBBA. 1912, S. 491 ff. [S. noch den Zusatz am Schluß.]

[1] Baihaqī, S. ١٣٧, 3 ed. Morley, wo statt خوابين und پليدتر zu lesen ist خوانين und بلندتر. S. Wehrōt und Arang, S. 22 Anm.

hatte ausgedehnte Grenzen. Der König (des Reiches) hieß كبتير. Er pflegte sich von zwölf Männern auf einem goldenen Throne tragen zu lassen. Er ließ sich auf einem hohen Berge einen Tempel erbauen, den er Mekka nannte, und nahm die Göttlichkeit für sich in Anspruch. Jaʿqūb aber tötete ihn und eroberte (das Land der) Chalač, Zābul u. a. Doch weiß ich nicht, in welchem Jahre dies geschah, so daß ich es darunter berichten könnte.‘

26. Von der Besiegung (aber nicht Tötung!) des Königs von Arochač berichtet auch Minhāǧ addīn b. Sirāǧ addīn al Gōzgānī: ‚Als die Çaffāriden aus dem Lande Nīmrōz kamen und Jaʿqūb i Laiþ den Lakan i Lag, den Amīr von Aitigīn-ābād, welches das Land Rochaǧ ist, schlug, suchte der Stamm der Ɣōrīs auf den Felsgipfeln sich zu befestigen und blieben in Sicherheit‘[1]. Noch genauer stimmt zu Ibn al Aþīr in der Reihenfolge der Begebenheiten Gardēzī, dessen Bericht Herr Barthold folgendermaßen wiedergibt:[2] ‚Bei Gardīzī [so!] geht Jaʿqūb zuerst nach Bust, dann nach Panǧwāj und Tegīnābād (bei Ibn-al-Atīr VII, 226 steht dafür der Landesname ar-Ruḫḫaǧ); der Rutbil wird durch „Schlauheit“ gefangen genommen und getötet; Panǧwāj wird Jaʿqūb's Besitzungen einverleibt (*wa Panǵwāj bar ḫud bagarift*[3]) . . . Darauf folgt in Gardīzīs Erzählung die Eroberung von Ɣazna und Zābulistān‘[4]. ‚(Jaʿqūb) warf die innere Stadt von Ɣaznīn zu Boden und kam nach Gardēz und kämpfte mit Abū Mançūr Aflaḥ b. Muḥammad b. Chāqān, der Emīr von Gardēz war, und verübte großes Morden, bis die Leute dazwischen traten und Abū Mançūr Geiseln gab und Bürgschaft stellte, daß er jedes Jahr 10.000 Dirham Tribut nach Sīstān schicken wolle.‘

Im Jahre 256 H. (870) folgt sodann die Eroberung von Balch und Bāmijān[5]. ‚Er zerstörte das Nōšād von Balch und die Gebäude, welche Dāūd b. al ʿAbbās b. Hāšim b. Mānī-Čūr[6] errichtet hatte, zerstörte er alle. Von da kehrte er um und kam nach Kābul, unterjochte den Schāh von Kābul und ergriff den Pērōz. Er zog gegen Bust und legte den Einwohnern von

---

[1] Ṭabaqāt i Nāçirī, p. ٣٨, 18—20 ed. Nassau Lees = p. 317 transl. Raverty.

[2] Herr Barthold hat es für angemessen gehalten, in seinem Туркестанъ I (1898), S. ٤ willkürlich aus dem Zusammenhang gerissene Bruchstücke aus dem Berichte des Gardēzī abzudrucken. Auch in seinem Artikel ‚Zur Geschichte der Ṣaffāriden‘ in ‚Orientalische Studien‘: Festschrift für Nöldeke, Bd. I, 1906, S. 187 fand er sich nicht bemüßigt, den Originaltext vorzulegen, so daß man für die erste Hälfte auf sein Referat angewiesen ist. Während des Druckes meines Ērānšahr war mir Herrn Barthold s Туркестанъ noch nicht zugänglich. Vgl. mein ‚Volkstum der Komanen‘, S. 38, 29—30. 39, Anm. 3.

[3] So! wohl Bartholdsches Persisch.

[4] Hier beginnt der Originaltext Gardēzīs in Barthold s Туркестанъ I, S. ٤, 7 ff.

[5] Orientalische Studien, 188.

[6] Vgl. über diesen aus der Dynastie von Chottal stammenden Statthalter Ērānšahr. S. 301 f.

Bust Steuern aller Art auf. Er hatte einen Zorn gegen die Leute von Bust deshalb, weil sie in jener Zeit über ihn gesiegt hatten[1].'

27. Diesen letzteren Bericht hat auch Ibn al Aþīr VII, S. ١٧١ übernommen, aber unter das Jahr 257 H. (870/1) gestellt (Ērānšahr 292). Nur nennt er statt des Pērōz den Zunbīl, also den Titel statt des Eigennamens. Sachlich übereinstimmend mit Gardēzī ist auch der kurze Bericht des al Gōzgānī, p. 21 f.: alle drei gehen auf eine gemeinsame Quelle zurück. Durch diese genaue Übereinstimmung zwischen Gardēzī und Ibn al Aþīr wird meine frühere Vermutung, daß der von Jaʿqūb gefangengenommene Zunbīl von Zābulistān identisch sei mit dem König Pērōz b. Kabk, dessen feste Schlösser die Bewunderung des al Masʿūdī erregten (Ērānšahr 294 f.), vollkommen bestätigt. Genauer als Ibn al Aþīr unterscheidet Gardēzī von ihm noch den Kābul-schāh.

28. Um so bestimmter muß dagegen betont werden, daß der erste Bericht über die Eroberung von Arochač und die Tötung seines Königs, welcher von Ibn al Aþīr ohne Zeitangabe vorgefunden wurde und nur anhangsweise nachgetragen wird, aus einer ganz verschiedenen Quelle stammen muß, wennschon er von Gardēzī und Gōzgānī mit dem zweiten unmittelbar verbunden wird. Auch nach diesem Berichte ist also wie nach der ‚westlichen Tradition' die Eroberung von Arochač zeitlich von dem Feldzuge gegen Balch und Tochāristān zu trennen. Jaʿqūb ist somit, wenn wir den östlichen Bericht mit der westlichen Tradition verknüpfen, mindestens zweimal nach Ɣaznīn gekommen: das erstemal nach der Eroberung von Arochač und Zamīn-i Dāwar, wobei er keinen nennenswerten Widerstand in der Stadt gefunden und der König Pērōz sich vorher in Sicherheit gebracht zu haben scheint, das zweitemal auf seinem Zuge gegen Kābul und Bāmijān a. 870, wobei er auf dem Rückwege in Kābul den König Pērōz, der offenbar hier eine Zuflucht gesucht hatte, überraschte und in seine Gewalt brachte.

29. Die Nachricht von der hinterlistigen Gefangennahme und Tötung des Königs von Arochač durch Jaʿqūb tritt zu bestimmt auf, als daß dabei an ein Versehen oder eine absichtliche Erfindung gedacht werden könnte. Überdies führt er nicht bloß bei ʿAufī, sondern auch bei Gardēzī und im Grunde genommen auch bei ʿAlī b. Muḥammad — obwohl bei diesem der von Jaʿqūb getötete Zunbīl vom König von Arochač unterschieden wird — den Titel Zunbīl. Damit entfällt die Möglichkeit, diesen König unter der Voraussetzung, daß er, wie schon die nordwestindischen Hephthalitenkönige im 6. Jahrhundert (s. u.), zwei Namen geführt habe, einen hephthalitischen und einen persischen, mit dem König Pērōz b. Kabk von Zābulistān zu ver-

[1] Barthold, Туркестанъ I, S. ٤, 11—15.

selbigen[1]. Dadurch wird aber die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis zwischen diesen beiden gleichzeitigen Fürsten nur noch verwickelter. Auf der einen Seite steht es durch das Zeugnis des Ibn Chordāḏbeh (٣٩, 13. ١٨٠, 2) und vor allem des al Masʿūdī fest, daß Pērōz schon vor dem Auftreten des Jaʿqūb b. al Laiþ König von Zābulistān mit Einschluß von Sagistān war.[2] Zābul wird aber von al Masʿūdī als ein sehr ausgedehntes Reich geschildert und umfaßte nach der politischen Einteilung der T'ang vom Jahre 661, bei welcher es zur Statthalterschaft 條支 *Tiau-či* umgewandelt worden war, neun Kreise (Provinzen).[3]

Auf der andern Seite wird aber nicht bloß das Gebiet des Königs von Arochač als sehr ausgedehnt bezeichnet, sondern auch der ganze Tenor der Erzählung, vor allem die Schilderung des Zeremoniells ist derart, daß unmöglich an einen bloßen Unterkönig gedacht werden kann. Vielmehr läßt die Nachricht von seinem Tempelbau und seiner Selbstvergötterung auf ein hohes Selbstgefühl schließen. Die beiden Könige stehen also zweifellos miteinander im Wettbewerb. Doch schimmert aus der Bemerkung ʿAufīs, daß der Zūnbīl[4] nicht zu reiten, sondern sich auf einem Thronsessel tragen zu lassen pflegte, hindurch, daß er nicht kriegerisch war. Dieses Dilemma glaube ich durch die Annahme lösen zu dürfen, daß sich im Reiche Zābul ähnliche Zustände herausgebildet hatten wie schon früher im Chazarenreich und wenig später im benachbarten Reiche der Kābul-schāhe (Ērānšahr 296 f.): der nominelle Herrscher war der Zūnbīl, welchen noch immer der Glanz der alten Dynastie umgab und der beim Angriffe des Jaʿqūb in seinem Wintersitze Arochač residierte; die wirkliche Macht lag dagegen in den Händen seines Majordomus Pērōz, welcher den Befehl über die Truppen führte und das Reich nach außen vertrat. Der Zunbīl hatte eine Garde aus türkischen Söldnern, die الدرارى *Öldür-äri* ‚Männer des Tötens‘[5] hießen[6], ähnlich wie der Chagan der Chazaren. Die

[1] Nach der Anekdote bei Muḥammad i ʿAufī (Elliot, The History of India as told by its own historians II, 176—178) wäre die Ermordung des Zunbīl schon damals erfolgt, als Çāliḥ b. an Naḍr Herr von Sagistān war, der sich im Ḏū ʾl ḥigga 237 (Mai-Juni 852) der Provinz Sagistān bemächtigte und wahrscheinlich bis 244 H. (858/859) herrschte. Vgl. Barthold, Orientalische Studien, 178. Die Legende nimmt dagegen völlig unhistorisch an, daß Çāliḥ von Jaʿqūb verdrängt wurde.

[2] al Masʿūdī, Murūg I, 349. IV, 45. VIII. 42. 127.

[3] S. Chavannes, Tures occid., p. 69/70, n. 276.

[4] So, زُونْبيل ist bei ʿAufī (Elliot II, 176—178) zu lesen für روسل.

[5] Von *öldür* ‚töten‘.

[6] Das wird hinter dem angeblichen Türkenstamm الدرارى stecken, als dessen König Zunbīl bei Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. al Azhar al Achbārī bezeichnet wird. Letzterer ist mit dem Titel Zunbīl sehr freigebig: وكانت الترك بتخوم سجستان وملكهم رتبيل ويسمّى هذا القبيل من الترك الدرارى فحرّضه أهل سجستان على قتالهم وأعلموه انّهم أضرّ من الشراة الخوارج وأوجبُ محاربة فقراء (فغزا .l) الترك فقتل رتبيل ملكهم وقتل ثلاثة

alte hephthalitische Volkskraft war durch die vielen Kriege erschöpft. Dadurch erklärt sich der rasche Niedergang der beiden Reiche Zābul und Kābul (Kapiśa-Gandhāra). Der Titel *Zunbīl* kam demnach dem König Pērōz rechmäßigerweise erst nach dem Tode des ‚Königs von Arochač' zu, als bereits die tatsächlichen Grundlagen für denselben zusammengestürzt waren. In der Tat legt al Mas'ūdī dem Pērōz nie den Titel *Zunbīl* bei; dagegen gibt Ibn Chordādbeh ٣٩, 13 an, *Pērōz* sei der Titel des Königs von Zābulistān.

30. Zugunsten dieser Auffassung tritt auch der Name des Königs von Arochač ein, der bei Gōzgānī لكن (v. l. لكك, لكا) mit dem Beisatz لكك, bei Ibn al-Aþīr كبتير, aber in der besten Hs. A[1] لمعر lautet. Dies ist offenbar ein althephthalitischer Name. Wir sehen, daß der Name des Kābul-šāh خنجل *Chingil*, der um 162 H. (778/9 n. Chr.) regiert hat und nach welchem der Ort خنْكل آباذ[2] an der Straße von Tigīn-ābād nach Gazna, 4 *manzil* nordöstlich von ersterer Stadt benannt ist, schon im Namen eines Königs von Kaśmīr *Khiṅkhila-Narēndrāditja* begegnet (Rāǧatar. I, 347), welchen Alex.

من ملوكهم بعد رتبيل ويسمّى كلّ ملك لهم رتبيل (Ibn Challiqān, ed. Būlāq II, ٤٦٤, 11 = Biographical Dictionary transl. by Mac Guckin de Slane, vol. IV, p. 302). Von diesen Königen unterscheidet er sowohl den König von Arochač, als den von aṭ Ṭabasain (von einem solchen ist sonst nichts bekannt; vgl. al Mas'ūdī VIII, 128) und Zābulistān, die dem Ja'qūb gehuldigt haben sollen (Ērānšahr 294). Schon hieraus geht der zusammengesetzte Charakter seiner Darstellung zur Genüge hervor.

Man könnte auf den harmonistischen Gedanken kommen, der von Jā'qūb getötete König sei eigentlich der Anführer der Türkengarde des Königs von Arochač gewesen und der Titel Zunbīl ihm mißbräuchlich beigelegt worden; wahrscheinlicher ist aber, daß der Verfasser mehrere Berichte zusammengeschweißt hat, von denen der eine berichtete, Ja'qūb habe die in den Grenzbezirken von Sagistān hausenden Türken bekämpft und den König Zunbīl getötet, während der andere nur von der Unterwerfung der Könige von Arochač und Zābulistān sprach.

Sehr unklare Vorstellungen vom *Zunbīl* hat auch al Mas'ūdī. Er behauptet Murūǧ II, 87, daß noch bis zu seiner Zeit (332 H. = 943/944) ‚jeder König, welcher dieses Gebiet des Landes Indien beherrsche, den Titel زنبيل führe'. Über den Umfang des Gebietes dieses Herrschers, den er durchaus als indischen König betrachtet (vgl. V, 302), sagt er II, 79:
وقيل انّ مُلكه كان ممّا يلى بلاد السند والهند فسار نحو بلاد بُسْط وغُزْنين وبَغْنين وبلاد الداور على نهر المعروف بالهِرْمَنْد وهو نهر بلاد سجستان ينتهى جريانه على اربع فراسخ منها (d. i. من مدينة سجستان). S. Ērānšahr 249 und Anm. 3.

[1] Vgl. mein ‚Volkstum der Komanen', S. 166, wo gezeigt ist, daß bei Ibn al Aþīr XI, ٥٤ ff. nur A = Cod. Paris. 740 *bis* die richtige Lesart القارلغيّة bewahrt hat, während der Name in allen übrigen Hss. in القارغلية entstellt ist. Ebenso ist XI, ٥٧ nur in A und B die echte Angabe erhalten, daß dem Gur-chān nach seiner Tochter seine Witwe und Base folgte (eb. 231), in Übereinstimmung mit Muḥammad i Ḥaidar, مجمع التواريخ bei Schefer, Description de Boukhara par Mohammed Nerchakhy, p. ٢٤٣, 6—7.

[2] So lies; Bibl. Geogr. I. ٢٥٠, 6 = II, ٣٠٦, 1 = III, ٣٥٠, 1 جنكل اباذ, al Maqd. B حمكل اباذ, C جيكل اباذ. Baihaqī ٧٨, 2 چنكَل اياز.

Cunningham dem durch eine einzige Silbermünze von hephthalitischem Typus bezeugten *Dēva Śāhi Khingila* gleichsetzt[1]. Auch der Name des ersten indischen Hephthalitenkönigs *Tōramāṇa* im 5. Jahrhundert kehrt noch im letzten Drittel des 9. Jahrhunderts beim letzten *Śāhi* von Kābul aus der ‚tibetischen' Dynastie wieder (Ērānšahr 297). Es liegt daher nahe, den Namen لكن, bezw. لمعر mit dem des Königs *Lahkhaṇa-Narēndrāditja* von Kaśmīr (Rāǧatar. III, 383) zusammenzustellen. Dieser ist gleichfalls durch eine Silbermünze vertreten, welche die Legende [*Rā*]*ǧa Lahkhaṇa Udajāditja* zeigt und in Typus, Größe und der ganzen Ausführung aufs engste mit der Münze des *Dēva Śāhi Khingila* verwandt ist. Vgl. Alex. Cunningham' l. l. und Pl. VII, 12; M. A. Stein, l. l. I, 66. 85 und zu Rāǧatar. III, 383. Beide Namen sind nicht indisch, also wohl hephthalitisch. Ist diese Verknüpfung richtig, so wäre bei Ibn al Aṯīr لَيْغَن (oder لَهْغَن) zu lesen.[2] Was den Beisatz لك bei Gozganī betrifft, so darf man an لكتورمان *Laga-Tōramāṇa*, den letzten Śāhi von Kābul aus der ‚tibetischen' Dynastie, erinnern.[3]

31. Es ist demnach nicht zu bezweifeln, daß sich das Reich des ‚Lakan' auch über Zamīn-i Dāwar erstreckte,[4] in dessen Nähe sogar noch Jaʿqūbs Bruder ʿAmr ums Jahr 282 H. (895 n. Chr.) zu kämpfen hatte. Es mag sein, daß die Behauptung, der König لمعر habe sich selbst göttliches Wesen angemaßt, eine absichtliche Entstellung oder ein Mißverständnis enthält[5]. Auch hatte die ursprüngliche Erzählung wahrscheinlich nur angegeben, daß der von ihm erbaute, bezw. wiederhergestellte Tempel bei den Eingebornen weithin ein ebenso berühmter Wallfahrtsort gewesen sei wie Mekka bei den Muslimen, ein Vergleich, den der angebliche Misʿar b. al Muhalhil auch vom Tempel von Mūltān braucht (Jāq. III, ٤٥٧, 6 ff.). Den Grundstock der Nachricht dürfen wir dagegen unbedenklich als historisch annehmen.[6] Nur wird

[1] Num. Chron. 1894, p. 265. 278 f. Pl. VII, 11. M. A. Stein, Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī, Westminster 1900, vol. I. p. 65. 80. S. BGSEr. 663, Anm. 3. Zur älteren Chronologie von Kaśmīr: Album Kern, Leiden 1903, S. 345, Anm. 2.

[2] Herr Barthold, Orientalische Studien, S. 188, Anm. 3 versteigt sich dagegen zu der Vermutung: ‚Ibn-al-Aṯīr's كبتير [vielmehr لمعر !] ist wohl nicht aus كبك [freilich nicht!], sondern aus رتبيل, verschrieben [!] und hat wahrscheinlich auch mit Ǧūzǧānī's لكن لك oder لكن لك (Ṭabaqāt-i Nāsirī, p. 317) nichts zu schaffen'. Wie er letztern Namen erklärt, verrät uns der russische Gelehrte leider nicht.

[3] al Bērūnī, India ٢٠٨, 4—5 = II, 13. Ērānšahr 297.

[4] Nach Gōzgānī, p. 21, transl. Raverty zog Jaʿqūb gegen Bust und Zāwulistān und Zamīn-i Dāwar und Ġaznīn und unterwarf alles.

[5] Vgl. dazu die Erzählung des Misʿar b. al Muhalhil über die Könige der *Bograč*, d. i. der Bogra-Chane von Kāšgar bei Marquart, Ǧuwainī's Bericht über die Bekehrung der Uiguren: SBBA. 1912, 491.

[6] Herr Barthold, Orientalische Studien, S. 187 macht sich die Sache etwas gar zu leicht, indem er die Nachrichten Ibn al Aṯīr's einfach als ‚ungereimte Erfindungen' abtut.

der Tempel nicht dem vergöttlichten König, sondern dem alten Gotte *Žūn* gegolten haben. Von den Streichen des eifrigen *muǧāhid* Jaʿqūb hat sich dieser aber nicht mehr erholt. Wohl traf noch im Mai 896 unter den Geschenken des ʿAmr b. al Laiþ das mit Edelsteinen verzierte Bronzebild einer Göttin in Bagdād ein, das vier Arme hatte; vor dem Bilde standen auf dem Wagen, worauf es umhergefahren ward, noch verschiedene kleinere Götzen. Aber diese Kostbarkeiten hatte ʿAmr erbeutet aus Städten und Gebirgen des Landes Indien, die er erobert hatte, in der Nähe des Landes Bust, Bagnīn und Zamīn-i Dāwar[1], also doch wohl aus östlicheren Gegenden.

32. [Nachdem diese Arbeit eben abgeschlossen, kommt mir noch gerade rechtzeitig (26. März) eine merkwürdige Erzählung wieder in Erinnerung, die unter den Christen großen Eindruck gemacht zu haben scheint, mit der man aber bisher nicht viel anzufangen wußte. In der bis zum Jahre 527 reichenden Kirchengeschichte des Theodoros Anagnostes[2] las man folgende Geschichte, die uns in einem Auszuge des Nikephoros Kallistu II, 34 (Migne, P. G. vol. 86, 1, p. 202)[3] und bei Theophanes chronogr. p. 163, 16 ff. ed. de Boor (A. M. 6009) erhalten ist:

μεταξὺ δὲ Ἰνδῶν καὶ Περσῶν κάστρον ἐστὶν ὀνόματι Τζουνδαδεέρ[4], *ἔνθα πολλὰ χρήματα καὶ λίθους τιμίους εἶναι πολλοὺς Κουάδης μαθὼν ἐπεζήτει τοῦτο λαβεῖν. δαίμονες δὲ τῷ τόπῳ παρεδρεύοντες ἐκώλυον αὐτὸ χειρωθῆναι. πᾶσαν οὖν κινήσας τῶν παρ᾽ αὐτῷ μάγων ἐπίνοιαν*[5], *ἔπειτα δὲ καὶ Ἰουδαίων, καὶ τοῦ σκοποῦ μὴ ἐπιτυχών, πεισθεὶς διὰ τῆς πρὸς θεὸν εὐχῆς τῶν Χριστιανῶν τούτου κυριεῦσαι, ἐπίσκοπόν τινα Χριστιανῶν τῶν ἐν Περσίδι*[6] *περὶ τούτου παρεκάλεσεν, ὃς σύναξιν ἐπιτελέσας καὶ τῶν θείων μυστηρίων μεταλαβών*[7], *προσελθὼν τῷ τόπῳ*[8] *τοὺς ἐκεῖσε δαίμονας ἐξεδίωξε καὶ τῷ Κουάδῃ τὸ κάστρον ἀπόνως παρέδωκεν. τούτῳ Κουάδης καταπλαγεὶς τῷ σημείῳ πρωτοκαθεδρίᾳ τὸν ἐπίσκοπον ἐτίμησεν, ἕως τότε Μανιχαίων* [d. h. die Mazdakiten] *καὶ Ἰουδαίων προκαθεζομένων*[5], *ἄδειαν δὲ παρέσχε καὶ τοῖς βουλομένοις βαπτίζεσθαι.*

[1] al Masʿūdī, Murūǵ VIII, 125 s. Ērānšahr 296, Anm. 3. Vgl. Nöldeke, Orientalische Skizzen. Berlin 1892, S. 211.

[2] Vgl. über ihn Christ-Schmid, Gesch. der griech. Literatur II, 2[5], München 1913, S. 1238.

[3] Vgl. auch Nikephoros Kallistu h. e. XVI, 36 (Migne, PG. 147, 193).

[4] *Τζουνδαδεέρ* b. Theodor. *Τζουβδαδεέρ* y z. *Τζουβδαδέρ* x. *Tzubdaber* (*Zubdaber* C) Anastas. p. 129, 24.

[5] Theod. *μαγείαν*.

[6] Theod. *ὁ δὲ ἐπίσκοπος Χριστιανῶν τῶν ἐν Πέρσαις*.

[7] Theod. + *καὶ μεταδοὺς τοῖς συνοῦσι Χριστιανοῖς*.

[8] Theod. + *τῷ σημείῳ τοῦ σταυροῦ*.

Kürzer berichtet der afrikanische Bischof Viktor von Tonnenna in seiner Chronik (verfaßt zwischen 555—565) zum Jahre 508 (Victoris Tonnennensis episcopi chronica: Chron. min. II, 194, ed. Mommsen; M. G. Auct. antiquiss., t. XI): Cavvades rex Persarum Zundaber castellum plurimis thesauris ab initio suae conditionis plenum et daemonum legionibus mancipatum custodiaque munitum, ubi nullus unquam ingredi potuit, Christianorum sacerdotum orationibus capit et ingressus universos ex eo thesauros tulit.

33. Wir haben hier eine interessante Episode aus dem Kriege des Kawāđ gegen die Weißen Hunnen vor uns, über welchen wir sonst so gut wie gar nichts wissen. Kawāđ mußte offenbar wie später sein Sohn Chosrau gegen zwei Fronten kämpfen: im Norden gegen die Hunnen des Kaukasus und im Osten gegen die Weißen Hunnen. Die gemeinsame Quelle dieser beiden Texte war wahrscheinlich das Werk des Johannes Diakrinomenos, aus welchem die Chronik des sogenannten Malalas abgeleitet ist und auf welches eine ganze Reihe von Nachrichten über orientalische Kirchengeschichte zurückgehen[1]. Mit dem Bischof der persischen Christen, dessen Gebet der König Kawāđ die Einnahme der Dewenburg verdankt haben soll, kann nur der Katholikos Šīlā (ca. 505—523) gemeint sein, welcher seinem Vorgänger Bābai († 502) erst nach einer Sedisvakanz von einigen Jahren um 505 gefolgt zu sein scheint und mit dem König der Könige in gutem Einvernehmen stand. Vgl. J. Labourt, Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide. Paris 1904, p. 159 s.; Chabot, Synodicon orientale, p. 324, n. 1.

Daß hier in der Tat von demselben weithin berühmten und an kostbaren Weihgeschenken fabelhaft reichen Wallfahrtsorte die Rede ist, geht schon aus der Angabe hervor, daß der Ort zwischen Indien und Persien lag, was für Rochwat (= Ἰνδικὴ Λευκή) und Zamīn-i Dāwar in der Tat zutrifft. Der Feldzug ging von Sagistān aus, das auch nach den Siegen der Hephthaliten den Persern verblieben war. Mit den streitbaren Dewen, welche die Burg und den Tempel schirmen, sind sicherlich die aus den Gegenden (oder Dörfern) der Māzondars (*Māzondarān* מַיָּא *dēh-ān*) gemeint, welche in der epischen Erzählung des Sūtkar Nask dem Frētōn nach dem Sturze des Dahāk auf der Ebene Pēšānīkas (dem Tale Pišīn), also in Nēmrōz entgegentreten[2], d. h. die *Māzanja daiva*, wie ich anderswo nachweise. Auch der Name der Burg, *Τζουνδαδεέρ* bezw. Zundaber, hängt augenscheinlich mit dem Berge جبل الزون zusammen.]

[1] Vgl. darüber C. E. Gleye, Beiträge zur Johannesfrage: Byz. Zeitschr. VIII, 312 f.

[2] Dēnkart IX, 21, 17 ff., Bd. II, 812, 19 ff., ed. Madan, Bombay 1911.

34. Es ist nunmehr selbstverständlich, daß der Berg *Su-na-hi-lo* und der جبل الزّون des Buches der Eroberungen einander genau entsprechen. Da beide Namen zweifellos den des *deva Su-na*, *Sun* enthalten, so ist ersterer am wahrscheinlichsten als **Žūn-gar* zu deuten, von afg. *gar* m. ‚Berg‘, aw. *gairi-*, mp. *gar*, kurd. *gir*, wachī sogd. *gar*, jagn. *gor*, rōšn. *ǧir*, šugnī *žir*, saryq. *žér*.[1] Über زون s. u. [Der Name *Τζουνδαδεέρ*, bezw. *Zundaber* zerlegt sich in *Τζουν-δαδεέρ*, *Zun-daber*. Im ersten Teile erkennt man ohne weiteres den Gottesnamen. Das byzantinische *τζ* setzt allerdings als Anlaut einen tonlosen Palatal, also *č*, bezw. (indisch) *čh* voraus, während die übrigen Umschreibungen (s. auch unten) höchstens auf ursprünglichen tönenden Palatal *ž*, *ǧ*, bezw. *ǧh* zurückführen und anlautendes *č* im Iranischen nicht erweicht wird. Man erwartet somit ζ wie im Lateinischen. Der zweite Teil steht augenscheinlich in irgendwelcher Beziehung zum Landesnamen بلاد الداور, pers. زمين داور, und nachdem unsere Aufmerksamkeit einmal geweckt ist, fällt es uns plötzlich auf, daß Dāwar 1. niemals für sich allein als Landesname gebraucht wird, wie z. B. زابل, الرّخّج, خوارزم u. a., sondern stets[2] mit dem Beisatz بلاد, بلد oder بلدى (so Ist. und Ibn Ḥauqal), ارض (al Maqd. ۲۹۷, 5), شهر (Misʿar b. al Muhalhil bei Jāq. III, ٤٥٨, 1), زمين; 2. daß es im Arabischen durchweg[3] den Artikel hat, wie sonst in der Regel nur Ländernamen, die zugleich Völkernamen sind. Daraus folgt, daß das Wort nicht als eigentlicher Landesname, sondern noch als Appellativum gefühlt wurde. Dann kann es aber ursprünglich nur ein Beiname des Gottes Su-na gewesen sein. Die beiden überlieferten Umschreibungen °*δαδεερ*, °*daber* vereinigen sich in mp. *dātbar* ‚Richter‘, np. *dāvar*, dessen spätmittel- oder richtiger frühneupersische Aussprache *δαδουάρ* = *dādvar* uns noch durch das Chronicon Paschale, p. 709, 1/2 bezeugt ist. *Τζουνδαδεέρ* ist also **Ǧūn-dāδbar* ‚Ǧūn der Richter‘, und زمين داور, بلاد الداور ist nicht „das ‚Land der Eingänge‘ in das Gebirgsland Ghōr, und *dāwar* dialektische Nebenform von altpers. *duvarā*, minǧan. *luvar*, *luvrah*, sarikol. *diwír*, yaghnob. *dwar* ‚Tor‘“, wie Tomaschek (Zur histor. Topographie von Persien I, 65) meinte, sondern ‚das Land des Richters‘, d. h. des Gottes Žūn.]

35. Auch der Titel des Königs von Tso, *Sun-tat*, erhält jetzt von selbst seine Erklärung: es ist offenbar iran. **žūn-dāδ* ‚von Žūn gegeben, bezw.

[1] Auf die Glosse هير = Berg (im Namen *Panǧ-hēr*) bei Ibn Baṭūṭa III, 85 will ich mich nicht berufen.

[2] Eine Ausnahme bildet meines Wissens nur al Maqdisī, der داور (aber ۲۹۷, 5 ارض داور) schreibt, und al Masʿūdī, Kitāb at tanbīh ٥٦, 11 (الداور).

[3] Die einzige Ausnahme bildet al Maqdisī, der wohl vom persischen Sprachgebrauche abhängig ist. شهر داور beim angeblichen Misʿar b. al Muhalhil (Jāq. III, ٤٥٨, 1) ist persisch.

geschaffen‘. Es ist freilich seltsam, daß uns die Araber dafür seit der zweiten Statthalterschaft des ar Rabīʿ b. Zijād (unter dem Emir Zijād b. ʿAbdallāh, a. 45 oder 46 H. = 665 oder 666)[1] einen andern Titel nennen, welchen die Arabisten auf die Autorität des al-Ǧawālīqī[2] und der meisten Handschriften hin رُتْبِيل *Rutbīl* gelesen haben wollen. Allein die Schreibweise der Handschriften ist hier nicht eindeutig. Bei der Setzung der Punkte herrscht bekanntlich ein Sparsamkeitsgesetz, weshalb man z. B. بيغو (d. i. يَبْغو) schreibt, was dann die falsche Schreibweise بيغو, بيغو erzeugt hat. Ebenso ist رتبيل für زنبيل geschrieben. Daß aber auch dieser seinem zweiten Teile nach noch rätselhafte Titel[3] in seinem ersten Teile den Gottesnamen زون enthält und somit wirklich زونبيل (Muhammad i ʿAufī زوبسل) *Žūn-bīl*, زنبيل *Žun-bīl*, bezw. *Žūna-bīl*, *Žuna-bīl* (al-Balāḏurī, Ansāb ٣٣١, 2) zu lesen ist, wird jetzt wohl selbst der Skeptiker Nöldeke[4] nicht mehr anzweifeln wollen.

36. Hier möge es gestattet sein, noch einiges über die verschiedenen Formen des Namens *Zābul* anzufügen. Das 漕矩吒 *Tso-ku-ta* des Hüan Čuang ist die Umschreibung von skt. *Ǧāguḍa*, das sowohl ein wegen seines Safrans berühmtes Land als auch Safran bezeichnet, wie Watters, On Yuan Chwangs Travels in India II, 266 erkannt hat. ‚The reader will remember that the „Saffron Tope“ at the Bodhi Tree was originally erected by the leader of a caravan from Tsao-ku-tʿa‘. Als Volksname wird das Wort bei

[1] ʿAbd ar Raḥmān b. Samura ward von Zijād b. Abī Sufjān einige Monate nach Antritt seines Vizekönigtums (a. 45 H. = 665/666) durch ar Rabīʿ b. Zijād al Ḥāriþī ersetzt, lebte aber noch bis zum Jahre 50 H. (670/671) in Baṣra (al Bal. ٣٩٧, 1—10). Danach Ērānšahr, S. 37 zu ändern. aṭ Ṭabarī II, ٧٩, 4 berichtet nur die (vorläufige) Ernennung des ʿAbd ar Raḥmān b. Samura, nicht die des ar Rabīʿ b. Zijād. Nach al Jaʿqūbī, Geogr. ٢٨١, 18 scheint es, daß ʿAbd ar Raḥmān b. Samura von den Einwohnern vertrieben worden oder jedenfalls nach dem Abzuge des ʿAbd ar Raḥmān b. Samura das Land eine Zeitlang in Feindeshand geraten war. Wann Rabīʿ b. Zijād durch ʿUbaid allāh b. Abī Bakra ersetzt worden ist (al Bal. ٣٩٧, 12; al Jaʿqūbī, Geogr. ٢٨١, 19. ٢٨٢, 6), kann ich nicht feststellen. Im Jahre 51 H. (671 n. Chr.) wurde ar Rabīʿ b. Zijād zum Statthalter von Chorasan ernannt (al Bal. ٤١٠, 9: aṭ Tab. II, ١٥٥, 9. ١٥٦, 2).

[2] al Muʿarrab, S. ٧٣, 11 ed. Sachau.

[3] Über frühere Deutungen vgl. Sylvain Lévy, L'itinéraire d'Ou-kʿong, p. 47; Extr. du Journ. As., Sept.-Oct. 1895. Dazu noch *Yātyapāla* Tomaschek, Sogdiana 46, nach den *Yātya* S. 36, wie er die von ihm (fälschlich) für die *Goat-si* gehaltenen *ʾIάτιοι* des Ptol. tauft. Aber *-pāla* (bezw. *-pāta*, *-pāḏ*) steht nicht da, und *-pīl*, skt. *-pīlu* ‚Elefant des Žūn‘ gibt keinen passenden Sinn.

[4] Vgl. ZDMG. 56, 432 f. Beachte die Anmerkung zu Tab. II. ١٠٣٦, 4, wonach die eine Handschriftenklasse (Pet., C, P) meist رتبيل, die andere (O, B) زنبيل schreibt. Bei al Jaʿqūbī, Hist II, ٣٤٣, 7 hat die Hs. زسبيل, bei al Masʿūdī, Kitāb al tanbīh ٣١٥, 19 P زنبيل. Vgl. noch سالم زنبيل, ein Klient des Jūsuf b. ʿOmar aþ þaqafī Tab. II, ١١٥٣, 18 a. 120 H.; ابو زنبيل, Sohn des Muhammad b. Abī Chālid Tab. III, ١٠٠٤, 6. 8. 15 a. 201. sowie شارستان زنبيل (ed. بنبيل, v. l. رتيل, رتپل, بيل), wie es scheint = تكيناباذ, Baihaqī ٣, ٤.

Böhtlingk-Roth nur belegt aus Mahā-Bhār. 3, 1991; *ǧāguḍa kuṅkuma* wird erwähnt Śiśupālavadha, Gild. Bibl. 371. In der Bedeutung ‚Safran' wird es genannt Trikāṇḍaśēṣa ed. Calc. 2, 6, 36 (Gild. Bibl. 258) und in Hēmačandras Abhidānačintāmaṇi 645. Wenn skt. *Ǧāguḍa* ein einheimisches (hephthalitisches?) **ǧāguđ* wiedergibt, so könnte daraus in einem *l*-Dialekt **ǧā(g)ul*, **ǧā'ul*, **ǧārul*, mp. np. *Zāvul* entstanden sein. Die Form **Ǧāvul* wird schon im Namen des dem alten *hip-hau* Kau-fu gleichgesetzten Königreichs *Jambu-hat* 閻浮謁 im Peh-ši, sowie in den Formen *Ǧavūrlaẖ*, *Ġabula*, *Ǧaūvla*, *ZABOΛO* der Münzen und Inschriften (Ērānšahr 246 f.) vorliegen. Abkürzungen sind 漕 *Tso* (Sui-šu) und 漕利 *Tso-li* (Glosse bei Hüan Čuang). Der einheimischen Aussprache *Ǧāvul* entspricht auch der Stammname 昭武 *Tsio-wu* im Sui-šu. Eine ältere Form, die dem skt. *Ǧāguḍa* am nächsten stehen würde, liegt möglicherweise noch vor in dem Namen des Dorfes زاغول Zāgūl in der an der Grenze der Kadischäer, einer Gruppe der Weißen Hunnen, gelegenen Provinz Marw-i rōđ, Jāq. II, ۹۰۷, 14 ff., Ṭab. II, ۱۰٤۳, 11.

Die persische Aussprache *Zāvul* liegt dagegen der unter der Kaiserin Wu (684—704) eingeführten chinesischen Form 謝颶 *S'a-ut* (*wut*) zugrunde. Vgl. P. Pelliot, T'oung Pao 1912, p. 456, n. 1. Fernzuhalten ist jedoch der Name des Königreichs Gandhāra bei Sung Jun und im Peh-ši, 業波 *Jep-po*, bezw. 業波羅 *Jep-po-lo* (Ērānšahr, S. 58, Anm. 6. 211. 246 ff.). Dieser Name begegnet als 葉波 *Jep-po* schon im Liang-šu, Kap. 54, Bl. 8 r., wo er auf Grund der Erkundungen des Gesandten K'ang T'ai (bald nach 243 n. Chr.) eines der 16 großen Reiche bezeichnet, welche das mittlere Indien umgaben. Vgl. Sylvain Lévi, Deux peuples méconnus: Mélanges de Harlez, p. 176 ss.; Chavannes, Turcs occid., p. 314; P. Pelliot, BEFEO. IV, 262, n. 1. Meines Erachtens kann darin nur entweder *Javana* oder aber *Śavara* stecken, worauf ich hier nicht näher eingehen kann. Wie Chavannes gezeigt hat, wird der Prinz Viśvantara-Sudaṣṭra, der Sohn des Königs der *Śibis*, dessen Geschichte in Gandhāra spielt, im Sūtra des Prinzen Siu-ta-na (Sudaṣṭra) als Sohn des Königs 濕波 *Še-po* des Königreichs 葉波 *Jep-po* bezeichnet (Chavannes, Turcs occid., p. 225. Voyage de Song Yun, p. 38, n. 2). Möglich, daß im Namen des Königs der der Śibis steckt; aber der Landesname *Jep-po* kann mit diesen nichts zu tun haben. Die ganze Lokalisierung der Legende in Gandhāra beruht offenbar darauf, daß bei der Zersprengung des noch zu Alexanders Zeit im südwestlichen Panǧāb wohnenden Volkes der Śibis[1] Splitter desselben teils westwärts in die Gegend von Sīwī südöstlich

[1] Vgl. Vincent A. Smith, JRAS. 1903, 689.

von Quetta[1], teils südlich bis nach Sīwistān oder Sehwān in Sindh[2], teils nordwärts bis Gandhāra verschlagen worden waren.

37. Ehe wir nun versuchen, das Wenige, was sich über das Wesen des Gottes Su-na aus den obigen Texten entnehmen läßt, zusammenzustellen, müssen wir noch die arabischen Lexikographen abhören. Diese kannten das Wort زون nur noch aus einzelnen Versen alter Dichter der Omaijadenzeit, so daß ihren Angaben gegenüber von vorneherein großes Mißtrauen angebracht ist. Kurz und bündig äußert sich der treffliche al Ǧawālīqī in seinem al Muʿarrab, dessen Herausgabe wir gleichfalls Ihnen, verehrter Meister, verdanken (S. ٧٤): الزُّور und الزُّون ist das Götzenbild; beide sind arabisiert. (Der Dichter) Ḥumaid[3] sagt:

دَأْبَ[4] المَجُوسِ عَكَفَتْ لِلزُّونِ

‚Nach der Sitte[4] der Magier flocht sie die Haare für den Zūn.‘

Der andere sagt:

يَمْشِى[5] بِهَا البَقَرُ المُوَشَّى أَكْرُعُهُ[6] ، مَشْىَ الهَرَابِذِ حَجُّوا[7] بِيعَةَ الزُّونِ

‚Der Ochse mit bemalten (farbigen) Schienbeinen schreitet damit einher, wie die Herbeḏe, welche zum Dome des Zūn wallfahrteten.‘ Der Lisān al-ʿArab, Bd. XVII, S. ٦٣ sagt: ‚الزُّون ist das Götzenbild; es lautet im Persischen ژون *žūn* mit ژ‘ und führt dann ebenfalls die beiden Verse an. Der zweite, der nach ihm aus Ǧarīr († 110 H. = 728/29 n. Chr.) stammt[8], soll beweisen, daß الزون ein Götzenbild ist und alles, was angebetet und zu Gott gemacht wird, mit Ausschluß Gottes; man sagt زُونٌ und زُورٌ[9]. In dieser Bedeutung verzeichnen es die Wörterbücher. زُور ist in der Tat ein iranisches Lehnwort: mp. np. *zūr*, man. *zʿūr* ‚Lüge‘, ap. *zūrah-*, aw. *zūrō* [*ǰata*]. Bezüglich des Wortes ژون lassen uns dagegen die persischen Wörterbücher völlig im Stich; sie sagen bloß: ‚*žūn*, Götze, arabisch صنم‘[10], geben aber keinen Beleg, so daß man deutlich sieht, daß sie nur die arabischen Wörterbücher nachschreiben. Al Laiþ (b. Saʿd b. ʿAbd ar Raḥmān al Miṣrī, † 165 oder 175 H.

[1] S. Wehrōt und Arang 124, Anm. 6.

[2] Ērānšahr, S. 191.

[3] Ḥumaid b. þaur al Hilālī.

[4] Lisān ذات.

[5] Hs. تَمْشِى.

[6] Dīwān اكرعها.

[7] Ebenso Dīwān; Lisān تَبْتَغِى.

[8] Er findet sich in der schlechten Kairiner Ausgabe des Dīwāns von 1313, 2. Teil, S. 156, mit der Glosse الزون صنم.

[9] Jāqūt II, ٩٦٠, 3 führt dieselbe Erklärung an mit den Worten: (زُونٌ) قال غيره ه كلّما عُبِد من دون الله فهو زُونٌ وزُوانٌ.

[10] FR I, ٣٧٥. BQ. FŠ.

= 781/82, bezw. 791/92) hatte folgenden Ragazvers des Ru'ba b. al ʿAggāg († 145 H. = 762/63 n. Chr.) angeführt:

وَهْنَانَةٌ[1] كَالزُّونِ يُجْلَى[2] صَنَمُهْ،

‚Lässig (phlegmatisch) sich erhebend wie der Zūn, dessen Bild enthüllt wird[3].‘ Daraus soll folgen, daß زون ein Ort sei, an welchem Statuen versammelt und aufgestellt werden[4].

Jāqūt verzeichnet noch eine andere Ansicht, wonach زون jeder Götzentempel sei, wo immer er sich befinden möge. In solchem Sinne deutete man den Ausdruck in sprichwörtlichen Redensarten. Vgl. az Zamachšarī, اساس البلاغة, S. 270 s. v. زون[5]:

تقول هو أحْسَنُ من الزُّونِ، ومن رِيَاضِ الحُزُونِ، وهو بيت الاصنام

‚man sagt: „er ist schöner als der Zūn, und als Gärten auf rauhem Boden“[6]; und das (nämlich الزون) ist der Götzentempel‘. al Maidānī, امثال العرب I, S. 408, nr. 195, ed. Freytag:

أحْسَنُ من الدُّمْيَةِ ومن الزُّونِ

‚Pulchrior quam [idolum] Aldomjah[7], quam idolum Alsun appellatum.‘ (Aliis Alsun idoli templum esse, Scharaf-Aldinus adnotavit).

38. Nach der Meinung der arabischen Lexikographen wäre also زون ein Appellativum in der Bedeutung ‚Götze‘ oder ‚Götzentempel‘. Diese Ansicht wird jedoch durch die angeführten Verse und Sprichwörter, obwohl das Wort in ihnen mit dem Artikel versehen ist, nicht gestützt, vielmehr durch das von al Maidānī angezogene Sprichwort und zumal durch die gleich anzuführende Angabe des Naçr direkt widerlegt. Für uns ist nur von Bedeutung, daß nach Garīr der Tempel des Zūn ein berühmter Wallfahrtsort war. Darüber jedoch, wo derselbe gelegen war, lassen uns die

---

[1] So Fleischer und Lisān.

[2] Jāqūt تَنْجَلَى; r يُجْلَى b t o تنخلى c بجل.

[3] Der ganze Vers lautet im Dīwān ed. Ahlwardt, Sammlungen alter arabischer Dichter, S. 150, v. 27.

وَهْنَانَةٌ كَالزُّونِ يُجْلَى صَنَمُهْ، تَضْحَكُ عَنْ أَشْنَبَ عَذْبٍ مَلْثَمُهْ

‚Lässig sich erhebend wie der Zūn, dessen Bild enthüllt wird, lacht sie hervor aus einem Munde voll blendender (frischer) Zähne mit süßem Schmatzort.‘ Vgl. S. Fraenkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, S. 273.

[4] Jāqūt II, ٩٦٠, 2—3. Lisān l. l.

[5] Ich verdanke dieses und das folgende Zitat der Liebenswürdigkeit Sachau's.

[6] Vgl. zu dieser Redensart az Zamachšarī eb. I, ١١٣: (Man sagt:) وارضٌ حَزْنَةٌ وقد حزنتْ واستحزنتْ وأحسنُ من رَوْضة الحَزْنِ والرَوْض فى الحُزونة أحسنُ منه فى السُّهولة وهذه ارضٌ فيها حُزونة وحشونة وكم أسهلنا وأحزنّا الخ.

[7] دُمْيَة, syr. ܕܘܡܝܐ ‚imago‘.

Dichter völlig im Dunkeln. Dagegen überschreitet die Zumutung, daß wir glauben sollen, es seien Mazdajasnier und sogar Herbeḏe zum Tempel des Zūn gewallfahrtet, selbst die Grenzen der arabischen Poeten zugebilligten dichterischen Freiheit. Von Wichtigkeit ist hingegen die von Jāqūt aufbewahrte Angabe des Abū 'lFatḥ Naçr b. ʿAbd ar Raḥmān al Iskandarī († 560 H. = 1164/65 n. Chr.), *Zūn* sei ein Götzenbild, das sich in al Ubulla befunden habe[1]. Diese Hafenstadt, das alte Ἀπόλογος an der Tigrismündung, war mindestens schon seit dem letzten Drittel des ersten Jahrhunderts n. Chr.[2] der فرج الهند[3], der Ausgangspunkt für die Indienfahrer. Es ist daher wohl verständlich, daß die hier verkehrenden indischen Kaufleute seit alter Zeit in der Stadt einen Tempel hatten, ähnlich wie in abbāsidischer Zeit die muslimischen Kaufleute in den Häfen Indiens ihre Moscheen besaßen. Außer den indischen Kaufleuten werden auch die schon seit der Sasanidenzeit in diesen Gegenden angesiedelten indischen oder hinduisierten Bevölkerungsbestandteile zum Tempel des Zūn gepilgert sein, wie die *Ǧatt* (arab. الزط), die in den Weidebezirken am unteren Euphrat wohnten[4], und die السيابجة, vermutlich zersprengte Reste der Śibis[5], die sich in den Seeplätzen bei al Baçra und in al Chaṭṭ, der Küste von al Baḥrain niedergelassen hatten (aṭ Ṭab. I, ١٩٦١, 4). Leider vermag ich nicht festzustellen, woher Naçr seine wertvolle Notiz hat; vielleicht stammt dieselbe aus den *Futūḥ* des al Madāïnī. Soviel ist jedenfalls sicher, daß jener Tempel noch aus sasanidischer, wo nicht schon aus parthischer Zeit stammte und höchstens noch bis in die Omaijadenzeit bestanden hat. Durch all dies wird es so gut wie sicher, daß *Zūn* der Name eines indischen und zwar brahmanischen, nicht buddhistischen Götzen war. Von dieser Erkenntnis aus werden nun auch die wie fossile Reste der جاهلية in die islamische Zeit hereinragenden Anspielungen der Dichter und Sprichwörter verständlich. In dem Hafen al Ubulla mündeten die in älterer Zeit von Nabatäern, später von

[1] Jāq. II, ٩٦٠, 4.

[2] Periplus mar. Erythr., § 35 in Geogr. Gr. min. I, 285 ed. Karl Müller. Ritter, Erdkunde, IX 167. X 52. 181 f.

[3] aṭ Ṭab. I ٢٠١٦, 6. ٢٠٢١. 9—11. ٢٠٢٣. 2—4. ٢٢٢٣, 11. 13. ٢٣٨٠, 9.

[4] Vgl. über sie die Abhandlung von de Goeje, Mémoire sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie. Leiden 1903, p. 17 ss.

[5] de Goeje, De Sajābidja in Feestbundel voor Dr. P. J. Veth, Leiden 1894 glaubt in den *Sajābiga* Javaner, bezw. Malaien von Sumatra zu erkennen. Da sie aber von den Arabern zu den أهل السند gerechnet werden, so liegt es — von sprachlichen Schwierigkeiten ganz abgesehen — jedenfalls weit näher, an die in unbekannter Zeit versprengten *Śibis* zu denken, nach denen auch die Stadt Sadūsān in Sindh *Siwistān* zu heißen scheint (Ērānšahr, S. 191; s. o. S. 282). Ihre zurückgebliebenen Reste werden mit den von Norden gekommenen Ǧarta (Ǧatt), die zuerst unter Bahrām Gōr (420—438) auftauchen, verschmolzen sein.

andern arabischen Stämmen geführten Karawanen sowohl von Palmyra und Damaskus als von Innerarabien und ʿOmān her. Es konnte daher nicht ausbleiben, daß durch die Karawanenführer eine gewisse Kunde von den hier geschauten Wundern und Herrlichkeiten zu ihren im Vergleich mit dem babylonischen Kulturlande doch in ziemlich dürftigen Verhältnissen lebenden Stämmen gelangte. So konnte das nach indischer Weise von Gold und Edelsteinen strotzende buntbemalte Standbild des Gottes Zūn in al Ubulla der arabischen Phantasie als der Inbegriff aller Herrlichkeit erscheinen.

39. In diese Richtung weist auch ein von Abū ʿUbaid al Bakrī in seinem geographischen Wörterbuch, S. ٥٣٠, ed. Wüstenfeld, s. v. مَزُون mitgeteilter Vers des Dichters al Kumait[1]:

كما ضَرَبَ الأَخْماسَ للسِدْسِ قَبْلَها   اخو الزُّونِ يَرْجُو دَوْلَةً أَنْ يُدالَها

‚Gleichwie der Bruder des Zūn die Tränkungen (der Kamele) am fünften Tage davor geprägt hat, um ihre Tränkung erst am sechsten Tage zu erreichen[2], in der Hoffnung auf eine Herrschaft, daß sie ihm verliehen werden würde.' Dazu fügt al Bakrī noch die Erläuterung: قالوا يعنى المهلَّب بن ابى صُفْرة ابا المهالبة والزون قرية لليهود نُسِبُوا اليها‘. Die auf ihr reines arabisches Blut so maßlos eingebildeten Beduinen konnten es dem al Muhallab b. Abī Çufra nie verzeihen, daß er, der Sohn eines von der Insel Chārak nach ʿOmān eingewanderten und dort unter den Azd akklimatisierten Persers, Pus-chorrēh, zu einer so hervorragenden Stellung gelangt war, und ließen daher keine Gelegenheit vorübergehen, ihm etwas anzuhängen. Deshalb heißt er verächtlich المَزُونى[3], von *Mazūn*, dem persischen Namen von ʿOmān. Derselbe al Kumait sagte:

فَأَمَّا الأَزْدُ أَزْدُ أبى سَعِيدٍ   فَأَكْرَهُ أَنْ أُسَمِّيَها المَزُونَا

‚Was die Azd betrifft, die Azd des Abū Saʿīd (d. h. des al Muhallab), so habe ich eine Abneigung dagegen, sie Mazūu zu nennen', d. h. er scheute sich davor, den al Muhallab auf Mazūn (d. h. ʿOmān) zurückzuführen, und will sagen: sie gehören zu Muḍar. Abū ʿUbaida sagt: ‚er meint mit al Mazūn die Schiffer; Ardašīr b. Bābak hatte die Azd an der Küste von ʿOmān zu Schiffern gemacht, 600 Jahre [so!] vor dem Islam.'[4] Durch dieses ihr Handwerk standen die Azd in geringer Achtung bei den übrigen Arabern; als Seeleute standen sie aber nicht bloß seit alters in Beziehungen zu den Land-

[1] Ich verdanke dies Zitat der Liebenswürdigkeit Sachaus. Der Vers findet sich nicht in der Ausgabe des Dīwāns des al Kumait von Horovitz.

[2] D. h. etwas anderes beabsichtigt hat, als er äußerlich vorgegeben.

[3] Vgl. Ērānšahr, S. 43.

[4] Jāqūt IV, ٥٢٢, 1—5.

schaften am persischen Golf wie zu Südarabien und Indien, sondern hatten auch mancherlei fremde Elemente unter sich aufgenommen. So kam es, daß man sie mit den السّيابجة und den Ǧatt (arab. الزُّطّ) auf eine Linie stellte. Ferner ist zu beachten, daß Pus-chorrōh (Abū Çufra), al Muhallabs Vater, später mit ʿOþmān b. Abī 'l ʿĀçī aþ Þaqafī nach al Baçra ausgewandert war.[1] Hiernach wird man also den Schimpf verstehen, der in der Bezeichnung ‚Bruder (d. h. wohl Schutzgenosse) des Zūn' für al Muhallab liegt.[2] Die Erklärung, *az Zūn* sei ein Judendorf, nach dem sie benannt worden seien, ist eine schlechte Verlegenheitsauskunft, die al Bakrī auch für *Mazūn* bereit hat: وقيل مَزُون قرية من قرى عُمان يسكنها يهود. Die Juden waren für die arabischen Antiquare vielfach ebensolche Lückenbüßer wie für die unsrigen früher die Kelten. Ich glaube demnach, daß in allen angeführten Stellen mit الزون das Bild bezw. der Tempel des indischen Gottes Zūn in al Ubulla gemeint ist.

40. Damit ist zugleich die Legende von Kapiśa als die richtige erwiesen, wonach der *deva* Su-na aus der Ferne, d. h. aus Indien gekommen war und sich zunächst auf dem Berge Aruṇa festsetzen wollte, und erst von da aus nach Tso-ku-ta übersiedelte und den nach ihm benannten Berg *Su-na-hi-lo* in Zamīn-i Dāwar in Besitz nahm.

41. Fassen wir nun kurz zusammen, was uns diese verschiedenartigen Quellen lehren, so können wir zunächst feststellen, daß der Gott Žūn zwei Tempel in weit voneinander entfernten Gegenden besaß, die beide Wallfahrtsorte waren: der eine in Zamīn-i Dāwar im Königreich Zāwul, der andere in al Ubulla an der Tigrismündung. Auf dem Berge Su-na-hi-lo war sein Kult spätestens unter der Herrschaft der Hephthaliten von Kapiśa her eingeführt worden, nach al Ubulla war er direkt durch indische Kaufleute und Seefahrer gekommen und wurde wohl auch hauptsächlich von solchen verehrt. Die Voraussetzung der Dichter, daß auch Mazdajasnier und sogar Hērbeđe zu ihm gewallfahrtet seien, müssen wir ablehnen. In Zamīn-i Dāwar war sein Symbol ein Fisch: vor seinem Tempel stand das Gerippe eines Riesenfisches, und die Krone des Königs war mit einem Fischkopfe verziert. Dies könnte auf einen Gott des Meeres und des Handels hindeuten. Er führte hier den Beinamen *dāđbar*, *dāvar* ‚der Richter', und nach ihm hieß die Landschaft بلاد الداور, زمين داور ‚das Land des Richters'. Zu An-

[1] Ibn Rusta ٢٠٦, 1—2.

[2] al Muhallab hatte überdies eine indische Konkubine Bahilla, die ihm den al Mufaḍḍal und ʿAbd al Malik gebar (aṭ Ṭab. ١٢١٠, 4. ١١٦٤, 3. ١١٤٢, 1) und nach welcher im Jahre 220 H. ein Dichter der Zuṭṭ in Babylonien seine Landsleute بنو بهلة nennt (aṭ Ṭab. III ١١٦٩, 18). Vgl. de Goeje, Mém. sur les migrations des Tsiganes, p. 27 s.

fang des sechsten Jahrhunderts glaubte man, daß sein Tempel von Scharen streitbarer Dewen beschirmt wurde, und nur durch den Exorzismus eines christlichen Bischofs gelang es dem König Kawāđ, die Tempelburg mühelos einzunehmen. Dieser Tempel war eine so reiche und weithin berühmte Wallfahrtstätte, daß er noch im 9. Jahrhundert mit Mekka verglichen wurde, wie das berühmte Heiligtum in Mūltān.[1] Die Legende von Tso-ku-ta könnte an sich die Auffassung begünstigen, daß der Beweggrund zu seiner Verehrung ursprünglich die Furcht, daß er also kein gütiges, sondern ein finsteres Wesen war, etwa wie die indische Durgā, dessen Grimm man durch reichliche Opferspenden zu besänftigen und abzuwehren strebte. Durch Unheil und Unglücksschläge wurden auch diejenigen, die nichts von ihm wissen wollten, veranlaßt, sich an ihn zu wenden und ihn zu verehren. Daß seine Verehrer von ihm Glück und Erfüllung ihrer Wünsche erwarteten, ist selbstverständlich. Der Umstand, daß man das periodische Einstürzen des Vulkans Aruṇa seiner Macht zuschrieb, sowie die Legende, daß er sich auf diesem festsetzen wollte, könnten darauf hindeuten, daß er gleichfalls als Dämon eines Vulkans, der imstande war, Erdbeben zu verursachen, aufgefaßt wurde.[2] Hier bleibt noch eine Nuß für die Indologen zu knacken.

42. Dagegen möchte ich doch die Frage aufwerfen, ob nicht hinter dem namenlosen Gotte des Vulkans Aruṇa, welcher dem aus der Ferne gekommenen *deva* Su-na die Gastfreundschaft verweigert, der alte Wolkendämon *Aži dahāka* steckt, der nach iranischer Legende auf dem mächtigen Vulkan Dumbāwand gefesselt liegt und von Zeit zu Zeit, an seinen Ketten rüttelnd, Erdbeben verursacht, und ob dieser nicht vielleicht auch auf dem Berge Su-na-hi-lo gehaust hatte, ehe sich der *deva* Su-na hier festsetzte. Zugunsten dieser Auffassung spricht sehr entschieden der Umstand, daß man noch im Anfang des 6. Jahrhunderts den Berg des Ǧūn (*Τζουνδαδεϱ, Ǧūn-dādbar*) von einem Heere von Dewen bevölkert glaubte. In anderem Zusammenhang habe ich aber dargelegt, daß man in ältester Zeit sowohl Aži dahāka als die *Māzanja daiva* nicht am Südrande des Kaspischen Meeres, sondern in Nēmrōz hausen ließ; und in einer epischen Legende im zwanzigsten Kapitel des Sūtkar Nask erscheinen in der Tat die aus den

[1] Vgl. Misʿar b. al Muhalhil bei Jāqūt III, ٤٥٧, 6 ff.

[2] Eine befriedigende Lösung wäre wohl nur zu erreichen, wenn sich nachweisen ließe, daß der Gott Žūn als eine Form des Sonnengottes von Mūltān (*Āditja*) zu betrachten sei, dessen Verehrung unter den bis zur Indusmündung und bis zum Hēlmand herrschenden Hephthaliten eine ungeheure Verbreitung gewonnen hatte und der von ihnen unter andern auch unter dem persischen Namen *Mihr*, sanskritisiert *Mihira*, verehrt worden zu sein scheint. In diesem Falle wären die Tempel des Žūn als Filialen des großen Sonnentempels von Mūltān zu betrachten. (Korrekturzusatz.)

Ländern der *Māzandarān* (d. h. die *Māzanja daiva*), die in der Nähe der Ebene Pēšānīkas (aw. *vairi Pišinah* jt. 5, 37) gedacht werden, in enger Verbindung mit dem Tyrannen Až i Dahāk. Es ist daher sicherlich merkwürdig, daß sowohl die Könige von Kābul, wozu auch Kapiśa (Ġōrband) gehörte, im Schāh-nāma und bei aþ Þaʿālibī[1], als auch die Fürsten des Ġōr, das am längsten den Angriffen des Islams getrotzt hatte und beim alten Heidentum verharrt war, auf den Zauberer aḍ Ḍaḥḥāk, den Vertreter der Araber, zurückgeführt werden[2]. Es ist allerdings höchst seltsam, daß man die Fürsten des Ġōr nicht etwa an die Familie Rustams anknüpfte, wozu doch schon der in der Šanaspānīja[3]-Dynastie mehrfach vorkommende Name *Sām*[3] einladen mußte[4], sondern ihnen eine in den Augen auch der muslimischen Iranier doch sehr wenig schmeichelhafte Abstammung von dem bösen Tyrannen Aždahāk andichtete, während man doch sogar für die von einem Türkensklaven abstammende Dynastie von Ġaznīn einen erlauchten Stammbaum zimmerte und sie auf den letzten Sasaniden Jazdgerd III b. Šahrijār zurückführte[5]. Man wäre daher geneigt, für dieses rätselhafte Verfahren einen tieferen Hintergrund

[1] Šn. I, 149, v. 366; 169, v. 729; 171, v. 741; 178, v. 887; 181, v. 950; 182, v. 971; 184, v. 993 f.; 203, v. 1326; 204, v. 1352 = I, 148. 166 f. 175. 179. 199. 201 Rückert. al Thaʿālibī, Hist. des rois des Perses, p. 83. 89. 91 publiée par Zotenberg.

[2] Gōzgānī, Ṭab. Nāç., S. ٢٩, 14 ff. = 302—312 transl. Raverty. ٤٩, 6 = 340.

[3] Vgl. die Stammtafel bei Justi, Iran. Namenbuch, S. 455 f. Im Namen des Stammvaters شنسب (Ṭab. Nāç. ٣٤, 12 = 311) sehe ich die Ġōriform für mp. *Gušnasp*, arm. *Všnasp*, ai. *Vṛṣanaśvá-* mit Abfall des anlautenden *v(u)*, wie in afg. *šil* ‚zwanzig‘: aw. *vīsaiti*. Vgl. auch Justi a. a. O., 282 a. Der Verfasser des Muntachab i Tārīch i Nāçirī, welcher unter dem Sultān Muʿizzu ʾddīn Muḥammad-i Sām (1192—1205/1206) schrieb, projiziert die Namen *Sūr* und *Sām* ‚rot‘ (afg. *sūr*, aw. *suxra*, bal. *suhr*, *sōhr*, mp. *suxr*, gabrī *sur*, kurd. *sōr*, oss. *surx*, wachī *sākr*) und ‚schwarz‘ (aw. *sāma-*, sogd. *sām* in ساميجن, سام خواش = قراكول: Wehrōt und Arang, S. 22 A. 29 A. 2) schon in die Urzeit (Ṭab. Nāç. ٣٣, 6 ff. = 307). Der historische Häuptling *Ibn Sūrī* in der Festung *Āhangarān*, welcher von Maḥmūd geschlagen und gefangen genommen wurde (al ʿUtbī ٣٠٦, 8 ed. Sprenger; Ibn al Aþīr IX. ١٥٥, 22), hat Veranlassung gegeben, daß man auch den Marzbān *Māhōi i Sūrī* von Marw (so Balʿamī III, 504. Šn. VII, 371—406 trad. Mohl), der von ʿAlī eine Vertragsurkunde erhielt (al Balād. ٤٠٨, 3 v. u.; Ṭab. I, ٣٣٤٩, 5 ff. = Ṭabarī III, 670 trad. par Zotenberg), für die Geschichte des Ġōr in Anspruch nahm, Ṭabaqāt ٢٩, 13 ff. = 302. Die Historiker des Ġōr sind also bezüglich des Schicksals des Māhōi nicht dem Schāh-nāma (ebenso Balʿamī III, 504 und aþ Þaʿālibī 743—748; ähnlich ad Dīnawarī ١٤٩, 6—7), sondern aṭ Ṭabarī gefolgt und haben den Namen ماهوى سورى und ماهويه بن ماهناهيذ (so lies für بن ماهاه بن هند) Tab. I, ٢٨٧٦, 12 richtig verknüpft.

[4] Auch die Kadischäer (Hephthaliten) von Herāt knüpften an die Familie Sāms an, wie eine Erzählung des Ibn al Kalbī bei Jāq. IV, ٨, 16—٩, 11 lehrt. Hier wird der Fürst von Herāt zuerst als قادس هراة eingeführt, im weiteren Verlauf der Erzählung aber heißt er durchweg النريمان.

[5] Ṭab. Nāç., S. ٦, 6 ff. = 69 f. nach dem تاريخ مجدول des Imāms Muḥammad b. ʿAlī Abū ʾl Qāsim i ʿImādī.

im Heidentum der Ġōrs zu vermuten, allein mangels eines bestimmten Anhaltspunktes wage ich nicht so weit zu gehen; man wird vielmehr in dieser Genealogie den überwältigenden Einfluß des Schāh-nāma anerkennen müssen.

43. Die Angabe des Hüan Čuang, daß in Zābul außer dem Buddhismus und dem Dienste des Su-na verschiedenartige ketzerische (nicht buddhistische) Religionen durcheinander wohnten, vermögen wir noch an einem Beispiele zu erhärten. Eine unzweideutige Erwähnung der Mazdajasnier kann ich freilich nicht entdecken; doch glaube ich, daß die Angabe, wonach die Einwohner von Tso-ku-ta täglich einige zehntausend Worte aufsagen, sich nur auf die Magier oder höchstens auf die Manichäer[1] beziehen kann. Mit der von jener der übrigen Reiche verschiedenen Schrift ist sicher die persische Pahlawīschrift gemeint, die ja in der Tat auf Münzen von hephthalitischem Typus aus diesen Gegenden vorkommt[2]. Dagegen erfahren wir vom Armenier Thomas Arcruni, daß es in Zābul noch im Anfang des 10. Jahrhunderts Manichäer gab, und da diese überall den Spuren der Mazdajasnier gefolgt sind, so läßt ihre Anwesenheit auf das ehemalige Vorhandensein von Mazdajasniern schließen. Der Geschichtschreiber des Hauses Arcruni gibt nach einem Auszuge aus Ezniks Darlegung der zoroastrischen Kosmologie nach zurwanitischer Lehre auch einen Abriß der manichäischen. Jedoch Manithop, der König der Chephtałkh, schreibt er[3], befestigt diese Dinge noch durch den Zusatz, das Feuer nicht eine Schöpfung Ormizds zu nennen, sondern das Wesen Ormizds; und Hephestos und Prōmithos, d. i. die Sonne und der Mond, raubten das Feuer von Ormizd und gaben einen Teil an die Menschen. Und die Erde ist die Herberge (*πανδοχεῖον*) der Göttin Spandaramet, nicht von irgendwem geschaffen. sondern wie sie dir erscheint, so war sie und ist und bleibt; und der Mensch sei selbstgeboren (*αὐτοφυής*).

44. Dies habe auch ich selbst mich unterrichtend erfahren von vielen, von jenen welche die *Šachrikh*[4] (الشهارجة, ‚Landlords') heißen. Von diesen traf es sich mir einige zu treffen. die aus dem Lande *Zapłastan*[5] gekommen waren, welche sich selbst *hamakdēn*[4] nannten. d. i. allwissend im Feuer-

[1] Vgl. Gardēzī bei Barthold, Отчетъ о поѣздкѣ въ Среднюю Азію, S. 92, 5–6: Mém. de l'Acad. de St. Pétersbourg, VIII[e] sér., vol. I, n. 4, 1897.

[2] S. Alex. Cunningham, Later Indo-Scythians, p. 123. Pl. X, 9. Ed. Specht, Du déchiffrement des monnaies sindo-ephthalites, p. 20 ss.: Extr. du Journ. As., mai-juin 1901.

[3] Thomas Arcruni, Geschichte des Hauses der Arcrunier, ed. Patkanean, St. Petersburg 1887. Buch I, Kap. 3, S. 27 f. = p. 22 trad. Brosset, Collection d'hist. armén. I, St. Pétersbourg 1874, p. 22.

[4] Vgl. Hübschmann, Arm. Gr., 177. 210.

[5] Text: *ի յապղաստան աշխարհէ*, lies *ի Զապղաստան աշխարհէ*.

glauben. Und auch diese Dinge sagten sie samt anderen schändlichen Schlechtigkeiten, man solle auch unsern Stammvater Adam nicht den ersten Menschen nennen, sondern ‚den Sohn eines andern, eines gewissen *Šukhelaj*, welcher, ein Züchter von Postkamelen, verhaßt geworden im unbekannten Lande[1] und unvertrauenswürdig daselbst erfunden, mit seinem Weibe vertrieben ward aus der Mitte des Landes, und hieher gekommen, unser Stammvater ward'. Und als ich ihren (l. նոցա) Worten nachging und fragte: ‚Wo sagt ihr denn, daß dieses unbekannte Land sei?', erwidern sie: ‚Es gibt ein ungeheuer hohes Gebirge, jenseits dessen kein Wohnsitz von Menschen besteht[2].' . . . Und diese (Leute), von denen hier die Rede ist, sagten: ‚Zu einem Teile in jenem Gebirge gelangt, sehen viele von den unsrigen die Gegenden des Ostens, eine sehr ausgedehnte Ebene, weit ausgebreitet, von flachem Grund, unbegrenzt, unfaßbar (eig. ‚unmöglich') dem Blicke der Augen, mit einem außerordentlichen (intensiven) Lichte des Nachts geschmückt, mit vielgestaltiger Erscheinung, und bei Tage eine sehr dichte Wolke, wie ein gepreßter nebelartiger Filz, ganz schneeweiß'[3]. Bezüglich dieser (Ebene) sagten sie: ‚Ein fremdes unbekanntes Land.' S. 30, Z. 25 ff. (p. 25 s. Brosset) folgt dann noch eine Polemik gegen die Lehre des Manithop von Hephaistos und vom Himmel.

45. Nach manichäischer Lehre war Adam ein Sohn des obersten Archon *Σακλᾶς ὁ τῆς πορνείας ἄρχων* und der *Νεβρώδ* (Theodoret, haeret. fab. I, 26; Epiphan. haer. 26, 10; Augustin. de haeres. c. 46), die beim Patriarchen Michael ܣܩܠܐ *Saqlā* und *Nebrō'ēl* ܢܒܪܘܐܝܠ, beim Bischof Theodoros bar Kōnē ܐܫܩܠܘܢ *Ašqelōn* und ܢܡܪܐܝܠ *Nemra'ēl* heißen. Vgl. Flügel, Mani S. 90 f. Chronique de Michel le Syrien publ. par J.-B. Chabot, p. 118 c, 28—30 = I, 200 a der Übs. Theodor bar Kōnē bei Pognon, Inscriptions mandaïtes

[1] Text: զայս եւ ևս խոկ աւելի կամելով զխօսսն ի բազմաց, յայնժամ է որ Շուխելին կոչեն. որոյ զեղ եղեւ ինձ հանդիպել եկելոց անտի ի յԱնդրաստան աշխարհէ, որք անուանեն զնոքեանն համակզեն, այսինքն անծնօղեա ի հաւատ կրակի: Այս զայն խոկ ասէին զայսոսիկ այլովք զազիր չարաւք, եւ զնախնին մեր Ադամ ոչ ասել առաջին մարդ, այլ այլոյ ուրումն որդի Շաւէլայ, արբաատարգյ ատեալոյ, զզուեալ յանծանաւթ աշխարհի usw. Die Worte Շու Խելայ արբաատարգյ sind verdorben. Ich glaube, daß zu lesen ist Շուխելայի որ բրատարգյ. Jedenfalls ist Շաւէլայ nicht Nominativ, sondern Genitiv, wie aus den Parallelberichten erhellt. Das Wort արբաատարգյ, bezw. *բրատարգյ ist zusammengesetzt mit *բրախա, das im Wb. fehlt, wohl Lehnwort aus np. بَرِيد ‚Postpferd', das Jensen bei Horn, Grundriß der neup. Etymologie 29, Anm., aus dem Babylonischen ableitet. Allein die Etymologie des Wortes (von *burrīd* ‚abgeschnitten') bei Jāq. I, ٥٨, 1, die sicherlich aus Ḥamza al Içbahānī stammt, setzt eine ältere Aussprache **burrīd* voraus, aus welcher zunächst **burīd* und dann die arabisierte Form *barīd* entstand.

[2] Folgt eine Zwischenbemerkung des Thomas.

[3] In dieser Ebene sieht Thomas das irdische Paradies. Vgl. Ērānšahr 314 f.

des Coupes de Khouabir, p. 130. Den شقلون kennt auch al Gāḥiç, كتاب التربيع والتدوير, ed. van Vloten, Tria opuscula auctore al-Djahiz, Leiden 1903, p. ١١٣, 19 (neben اهرمن).

Es ist von Belang, daß die *Šachrikh*, d. i. die Grundherren, welche ohne Zweifel Nachkommen der hephthalitischen Eroberer waren und ihre Stellung, geradeso wie die normannischen Peers in England und zumal in Irland, einer gewaltsamen Enteignung der eingebornen Bevölkerung verdankten, sich in Zābul als Träger der echt iranischen Überlieferung (*hamākdēn*) aufspielten, wie anderwärts die Dihkāne und Šahrīgān.

Zusatz zu S. 271, Anm. 2. — Dieser Schluß wird noch verstärkt durch eine Untersuchung der Beschreibung von al Mūltān und al Mançūra Jāq. III ٤٥٧, 4—17 mit der unverschämten Behauptung, daß in al Mançūra ein omaijadischer Chalifa residiere, der auch al Mūltān und ganz Sindh beherrsche (!). In welchem Verhältnis Abū Dulaf zu der unter seinem Namen gehenden *Risāla* steht, läßt sich jetzt kontrollieren durch eine Vergleichung der echten Äußerungen des Abū Dulaf über das ‚goldene Haus' und zumal über China im Fihrist ٣٤٦, 30 ff., ٣٥٠, 15 ff. mit den Auslassungen der Risāla bei Jāq. III. ٤٥٧, 20 ff., ٤٥١, 5 ff. Hierüber anderswo.

Die Inschrift Glaser 824 = Yule.

Von

N. Rhodokanakis.

Lieut. Yule[1] beschreibt den Fundort folgendermaßen:

‚From the Dthala plateau the mountain mass of Jabal Jehaf rises abruptly some 2500 feet; one of the north-eastern spurs of this mountain terminates in three small peaks, which are easily identified by a white mosque half-way down the slope, which forms a conspicuous *landmark.* Cut on the side of a cliff, on the north side of the centre of one of these peaks, I found the Himyaritic inscription here shown . . . . . There are traces of an old road to the top of this spur, with the fundation stones of one or two buildings . . . . About four miles off is an old zigzag road up the *Khureba* Pass, which is said to be Himyaritic.‘

Die vollständig erhaltene Inschrift lautet:[2]

1 ח̄רת | מטול | א
ברתע [ו] ד̄חרנ
ובבלהו | ד̄הומו
חרנ | בני | דית̄אר
5 ארבבנ | אח̄יטנ
בנ | ד̄נ | סטרנ | לשׁא
מ | ובנית | ופג |
ט̄ברהו סונ | מ
9 שרקנ

Ich übersetze:

(1) Planierung des Höhenweges (ausgeführt) durch ʿBRTʿ von (Sippe) ḤRN und die ihm Botmäßigen von (in) HUMU: (nämlich durch die) ḤRN, Banû

[1] PSBA 1905, p. 153 ff. Derenbourg, Boletin de la Real Academia de la Historia 1905, p. 72 ff. Glaser, Suwâʿ und al-ʿUzzâ, p. 3 ff. Halévy, Rev. sém. 1905, p. 368 ff. D. H. Müller, PSBA, 1906, p. 143 ff. Glaser, Altjem. Nachr., p. 207 ff. M. Hartmann, Die arab. Frage, p. 314. Rép. épigr. sem., Nr. 659. Lidzbarski, Ephem. II. 381.

[2] Ich befolge die Transkription des CIH.

Dû IT³R (5) die ³RBBN (und) die ³HITN, von dieser Inschrift nach Norden; — und Bau und Durchstich seiner (sc. des Weges) Paßhöhe nach Osten.[1]

Es liegt eine Arbeitsinschrift vor, ähnlich CIH 287; sie berichtet vom Bau der Höhenstraße, die uns Yule beschreibt: Das vom Dtalaplateau unvermittelt auf 2500 Fuß sich erhebende Massiv des Ǵebel Ǵiḥāf bildet im NO mehrere Ausläufer, deren einer in drei Gipfeln endet. Spuren eines alten Weges führen zur Höhe dieses Ausläufers; unsere Inschrift ist an einem seiner drei Gipfel im Felsen ausgehauen, und zwar ‚an der Felswand eines Durchstiches am Ǵebel Ḥozâ'el, einem östlichen Ausläufer des Ǵebel Ǵiḥāf' (Glaser). Ungefähr vier Meilen weiter führt ein nach der Überlieferung himyarischer Zick-Zackweg zum Ḥurebapaß.

³BRT' von der Sippe ḤRN hatte offenbar die Unternehmung und Leitung beim Bau eines Teils dieser Höhenstraße übernommen. Zur Ausführung der Arbeit bot er die in der Inschrift aufgezählten Sippen- und Stammverbände auf, die ihm wirtschaftlich oder politisch unterstanden[2]; an ihrer Spitze die Sippe ḤRN, aus der er selbst hervorgegangen war.[3] Am Schluß der Inschrift Z. 6. 8 f. werden die Arbeiten am Wegbau genauer bezeichnet, welche von ³BRT' und seinen Leuten stammen.

Diese Felsinschrift ist kein offizieller Prunktext; das beweist auch ihr Stil.

Im einzelnen bemerke ich folgendes:

תרת stelle ich mit Glaser, Müller zu יתר, hier im Sinne des Planierens des Weges, bzw. seines Unterbaus.

מטול ‚Höhenweg' zu طال ‚hoch sein' oder טִיל ثَمَّ ‚umhergehen, wandern, führen'.[4]

בכלהו; zu בכל im Kausativ vgl. Weber, Studien II., 19 ‚unter die Macht jemandes stellen' (Glaser) und Hartmann, ZA. X, 160; Müller erklärt nach Glaser hier بكيل = جمع oder جميع[5] etwa ‚Stamm, Leute, Volk'. Ich möchte

[1] sc. ausgeführt von denselben.

[2] In gewissem Sinn erinnert dieses Verfahren an die Leiturgie, wofür Hartmann in anderem Zusammenhange Theolog Lit. Ztg. 1911, Sp. 29 ‚Frohnde' vorschlägt. Vgl. C. H. Becker, der Islâm II, 393, und w. u. zu בכלהו.

[3] Daß hier bloß חרן statt etwa "בנו | חרן steht, dürfte seinen Grund darin haben, daß ḤRN ursprünglich eine (engere) geographische Bezeichnung war; vgl. Glaser, Hartmann. Das nach meiner Auffassung als geograph. Bezeichnung aufzufassende HUMU war das Weitere.

[4] Daran wie auch an مُطَّوَال ‚corridor' (Landberg, Hadram. 450) hat Glaser erinnert, er faßt aber das Wort anders auf.

[5] Hamdâni التبكّل والتحشّد التجمّع (Iklîl).

den Ausdruck schärfer fassen als auf Leute gehend, die in irgendeiner Form wirtschaftlich oder politisch dem ʾBRTʿ untergeben waren. ‚Untertanen' ist zu allgemein; ‚Leibeigene' oder ‚Fronknechte' wäre zu eng; sie standen in seinem Macht- und Verwaltungsbereich.

Der Genetiv: תֿרת | מטול | אברתע | bedeutet entweder ‚Die Planierung des dem ʾBRTʿ etc. zugewiesenen Teiles der Straße (reicht) von . . . nach . . . .' oder es ist ein genetivus auctoris.

ההומו dürfte die geographische Bestimmung des Gebietes enthalten, aus dem die Arbeiter stammten. Glaser, der darin ‚eine nähere (örtliche) Bestimmung des Volkes' sieht, hat ein Appellativum هُوْمَاء vermutet und auf اَلْهُوَّةْ hingewiesen, etwa ‚Niederung'; nomina propria loci sind aber aus appellativis hervorgegangen. S. o. pag. 294, Note 3.

Nun folgt die Aufzählung der Verbände asyndetisch;[1] ארבבנ und אחֿיטנ sind Gentilplurale wie אחמרנ.

ובנית | ופנ ist ganz lose angehängt und setzt תֿרת Z. 1 fort; konstruiert ist diese Arbeitsinschrift nicht. Ich halte beide Ausdrücke für Infinitive; טֿברהו ist ihr Objekt im Genetiv; das Suffix bezieht sich, wie schon Glaser gesehen hat, auf מטול; zu פנ und טֿבר vgl. Glaser a. a. O.[2] בנית und פנ ‚bauen und durchbrechen' müssen jedoch — freilich im Gegensatz zu תֿרת ‚Planieren' — auch Arbeiten beim Wegbau bezeichnen; so dürfte טֿברהו ein Teil der Weganlage sein, auf den beide Ausdrücke passen; nach Hamdânī Ǧazîrat p. 195 ist ظبر soviel als حرف الجبل und حرف البناء; das könnte hier nur die Paßhöhe, den Höhenübergang, die höchste Stelle der Straße[3] bedeuten.

In סונ hat Glaser eine Präposition erkannt; ich möchte zur Erklärung sab. שנ und כנ ‚neben, in der Richtung' Praetorius, ZDMG 53, 9 heranziehen. Im Qatabanischen, Gl. 1600 Z. 3 bei Weber Studien II, 27 und bei Nielsen Studier S. 127 (MVAG 1906 Heft 4, S. 5 f.) steht אסנ in folgender Verbindung, die auch über die wahrscheinliche Bedeutung von טֿבר Auskunft gibt: מהֿצ | וברר | וזל | וצלל | מנקלנ | מבלקת | אסנ | ברמ | והרב | ‚durchstach und durchschnitt[4] und führte (über den Berg)[5] und pflasterte[6] (legte mit Steinen

[1] Anders Glaser. Hartmann.

[2] Besonders Suwâʿ etc., S. 13; Altjem. Nachr. 244. In übrigen weiche ich von Glasers Auffassung auch an dieser Stelle ab.

[3] Nimmt man aber ظبر = كُبن an, so kann טֿברהו nur einen seitlichen Vorsprung (des Berges) am Wege bezeichnen. Dazu würde zwar פנ, aber nicht בנית passen und das Suffix in טֿברהו müßte sich auf das vorschwebende ‚Berg, Felsmassiv' beziehen.

[4] Vgl. Ḍfârī bárrar argebéthā ‚durchschnitt ihren Hals' Südarab. Exped. VIII, S. 9 Z. 2; Nielsen vergleicht ሰለለ፡ perforare.

[5] Ein *Neqîl* (Paß, vgl. מנקלנ) heißt *Waṣla*, Sammlung Glaser 1, 175 a, Z. 4; נקל = נזל.

[6] Glaser, Abessinier, S. 48 zu Gl. 1500; vgl. صَلَاقَة صِلَال, ‚dalle' Landberg. Études II. 3, S. 1539.

aus) den Bergweg (Paß) MBLḲat nach[1] BRM und ḤRB.' Auch dieses אמנ dürfte mit מנ, שנ, מונ verwandt sein. Auf eine Präposition weist der Konstruktus hin.

Mit | לשאמ und | משרקנ | מונ sind zwei Orientierungen angegeben. Leider bezeichnen die Fundberichte unserer Inschrift, so wertvolles Material sie mir zu ihrer Erklärung geliefert haben,[2] nicht genau die Richtung der Straßen von und bis zum Inschriftfelsen. Doch beachte man zu | לשאמ ‚nach Norden,'[3] daß nach Yule die Inschrift an einem Felsen angebracht ist ‚an der Nordseite der Mitte' eines der drei Gipfel, die den östlichen Ausläufer des Ǵebel Ǧiḥâf krönen.[4] ‚Der Durchstich der Paßweghöhe nach Osten' (Z. 7 ff. der Inschrift) zielt vielleicht auf den von Yule erwähnten Weg auf den Ḫurebapaß.

Die eingangs zum Vergleich herangezogene Inschrift CIH 287 = Glaser 265[5] lautet:

1 אסד | הטלו | ווברנ | דמהרתנ | עדי | נבל | שרתנ | מר
אשמס | נצרמ | יהאמנ | וצדק | בני | המדנ | ה
טלי | ווברנ | ולדדמ | וחינ | רנינ | ואלשרה . . . .
. . . .
10 . . . . מקתת | נצרמ | יה
אמנ | וצדק | בני | המדנ | וואו | הטל
נ | שרהאל . . . .
. . . .
14 . . . . מקתת | נצרמ | יהאמנ
וצדק בני | המדנ

(1) Die, welche das Gebälk gezimmert[6] und Ḏû MHRatân aufgeführt haben nach dem Plan des Baumeisters MR (2) ʾŠMS — NṢRm Juhaʾmin und ṢDḲ die zwei Hamdaniden haben (3) zimmern und aufführen lassen — sind (folgende:) LDDm etc. (folgen 18 Namen) (10) die Diener des NṢRm

---

[1] Nielsen ‚zwischen'.

[2] Müller hat richtig erkannt ‚that our inscription deals with the road cut through the mountain', doch möchte ich in בנית Z. 7 keine Beziehung zu den von Yule erwähnten ‚foundation stones of one or two buildings' suchen.

[3] So Glaser, Halévy, Müller.

[4] Die Inschrift wäre nach der Straßenrichtung orientiert.

[5] Hartmann, Die arab. Frage 259 f. Mordtmann, Himyar. Inschr. und Altertümer, S. 26

[6] Bezieht sich kaum bloß auf die Dachkonstruktion; Z. 11 wo | הטלו fehlt, wird es allgemein den Bau bedeuten. — Die Glasersche Kopie deutet nirgends Lücken zwischen den Zeilen an.

Juh (11) aʾmin und des ṢDḲ der zwei Hamdaniden; und weiterhin haben das Gebälk gezimmert (12) ŠRḤʾL etc. (folgen 4 Namen) (14) die Diener des NṢR^m^ Juhaʾmin und des ṢDḲ der zwei Hamdaniden.‘

Auch diese Inschrift weicht ganz vom Schema der offiziellen Prunkinschriften ab, auf denen Mächtige von Tempel- und sonstigen Bauten berichten, die sie mit Hilfe der Götter und ihrer Könige errichtet und in göttlichen Schutz gestellt haben. Hier werden vielmehr die Ausführenden, etwa höhergestellte Werkmeister oder dergl., aufgezählt, die am Bau, der von zwei Großen der Hamdaniden ausging, beteiligt waren. Diese Inschrift erinnert demnach in gewisser Hinsicht an die Listen der Werkleute in der Inschrift von Thugga[1] oder auch an die altberberisch-punische Bilinguis.[2]

Zu אמר als Relativpronomen vgl. Mordtmann, Beiträge zur minäischen Epigr. S. 27; Prätorius, ZDMG 57, 199; Lidzbarski, Ephemeris II, 395. Zu זבר vgl. arab. زبر المعمار البناء إذا وضع بعضه على بعض. — עדי = bis zur Erreichung des Planes, nach dem Plane. — נכל kommt auch sonst in Bauinschriften häufig vor und wird meistens als ‚kunstvolle Ausführung‘ aufgefaßt.[3] — שרתנ ‚Baumeister‘ ist aus dem Zusammenhang vermutet. — Da נצרמ | יה״ Z. 10 und 14 wiederkehrt, muß מראשמם[4] Z. 1 f. von ihm getrennt und als Eigenname mit שרתנ verbunden werden,[5] das ein Titel sein oder einen Beruf bezeichnen muß, der mit der Bautätigkeit zusammenhängt. — Von den zwei Hamdaniden wird wie von ihren מקתת ausgesagt: הטלי | וחברנ |: quod quis per alium facit, ipse fecisse putatur. Die Worte נצרמ | יה״ bis וחברנ | bilden eine Parenthese. — Für לדדמ | schlägt Mordtmann הגדדמ | vor; Glasers Tagebuchkopie hat ל; vielleicht ist trotzdem גדדמ | zu lesen; für ein ה davor scheint in der Kopie nichts angedeutet zu sein. Mit dem folgenden ו wird der nächste Name[6] חינ | רנינ | angereiht.

[1] Halévy, Journ. asiatique VII, 3 (1874), S. 89.

[2] Lidzbarski, Sitzungsber. der Preuß. Akademie 1913, S. 297; derselbe, Handbuch der nordsemit. Epigr. I, 163.

[3] Vgl. CIH 28_2. 40_3. 46_4. 230_2. 287_1. 329_2. 373_2. ZDMG 39_{227}, Z 4.

[4] Über die Bildung des Namens vgl. das CIH zur Stelle.

[5] So auch Hommel CIH zur Stelle. Vgl. eben dort zur Übersetzung von עדי.

[6] Vgl. Hommel im CIH zur Stelle.

La chaire de la Mosquée d'Hébron et le martyrion de la tête de Ḥusain à Ascalon.

Par

Max van Berchem.[1]

La grande Mosquée d'Hébron, le Ḥaram al-Khalīl des musulmans, qui s'élève au-dessus de la caverne où dorment les patriarches, est rigoureusement fermée aux chrétiens depuis que les croisés ont été chassés de la Terre Sainte. Au XIX[e] siècle, quelques privilégiés ont été admis à le visiter, par une faveur personnelle du sultan, ou en mission spéciale pour un travail technique.[2] C'est grâce à eux que nous connaissons un peu ce vénérable monument;[3] on va voir qu'il nous réserve encore des surprises.

Dans son *Histoire de Jérusalem et d'Hébron*, écrite à la fin du IX[e] (XV[e]) siècle, Mujīr al-dīn, décrivant l'intérieur du Ḥaram, s'exprime ainsi : «Dans le fond de cet édifice voûté (l'église des croisés transformée en mosquée), sous la nef la plus haute (la nef centrale de l'église), est creusée la niche de prière (*miḥrāb*), à côté de laquelle s'élève la chaire, un solide et bel ouvrage en bois. Ce meuble a été fabriqué à l'époque du calife fatimide d'Égypte Abū Tamīm Maʿadd al-Mustanṣir billāh, sur l'ordre du régent de son empire, Badr al-Jamāli, pour le martyrion d'Ascalon, dans lequel les Fatimides prétendaient que se trouvait la tête d'al-Ḥusain, fils de ʿAlī, fils

[1] Abréviations : *AOL* = *Archives de l'Orient latin; BIÉ* = *Bulletin de l'Institut égyptien; CIA* = *Matériaux pour un Corpus inscriptionum arabicarum; JA* = *Journal asiatique; MMAF* = *Mém. de la Mission arch. franç. au Caire; PEFQ* = *Palestine Exploration Fund, Quarterly; RAO* = *Recueil d'archéologie orientale; ZDPV* = *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.*

[2] Voir in *AOL*, II a, p. 412, n. 5 la liste de ces visites jusqu'en 1882. Dès le XII[e] siècle, les juifs, puis les chrétiens pénétraient dans la caverne, moyennant finances; voir B. de Tudèle, trad. Grünhut, p. 35. En 664 (1266), le sultan Baibars, passant par Hébron et informé de ces abus, promulga un décret pour y mettre fin; Nuwairi, Paris 1578, fo. 71 b; Maqrīzi, *Sultans Mamlouks*, I b, p. 27; Ibn Furāt, in Röhricht, *G. des Königreichs Jerusalem*, p. 929, n. 3.

[3] Une bibliographie du Ḥaram dépasserait le cadre de ce mémoire; je me borne à renvoyer d'avance au travail que le R. P. Mader prépare sur Hébron, d'après ses relevés personnels et toutes les sources orientales et occidentales.

d'Abū Ṭālib . . . La chaire a été faite en l'année 484 de l'hégire et la date de sa fabrication est inscrite en caractères coufiques sur le meuble lui-même. Il est vraisemblable que c'est Saladin qui l'a fait transporter et placer dans la Mosquée d'Hébron, lorsqu'il détruisit Ascalon; quoiqu'il en soit, cette chaire s'y voit encore de nos jours.»[1]

En 1894, travaillant à Hébron, je réussis à me procurer, par un jeune musulman, l'estampage de quelques inscriptions grecques et arabes de l'intérieur du Ḥaram.[2] A son retour, il m'apprit que la chaire de ce sanctuaire portait une inscription coufique; mais le passage de Mujīr al-dīn ne me revint pas à la mémoire et l'affaire en resta là.

Le même année, la Société allemande de Palestine publiait deux photographies de l'intérieur du Ḥaram. Sur la première, qui montre le fond du sanctuaire et que j'appelle ici P, on voit quelques inscriptions arabes;[3] mais ces textes n'ont aucune valeur historique. On voit aussi, sous la nef centrale, à droite du beau miḥrāb signalé par Mujīr al-dīn, une chaire en bois sculpté qui paraît être ancienne; mais on n'y distingue aucune trace d'inscription, et sur l'épreuve originale, que M. Guthe voulut bien me prêter, je ne pus qu'entrevoir vaguement des caractères.

Quelques années plus tard, M. Gervais-Courtellemont me remit une petite photographie prise par lui à l'intérieur du Ḥaram, à peu près du même point que P. La chaire s'y voyait toujours en place, et plus nettement, bien qu'à une échelle très réduite; à ma joyeuse surprise, une inscription coufique apparaissait gravée au-dessus de la porte. Les lettres les plus hautes n'atteignaient pas un quart de millimètre et il me fut impossible d'y déchiffrer un seul mot; mais je savais maintenant que la chaire d'Ascalon, ou du moins une partie de cette chaire, se trouvait encore à Hébron.

Le printemps dernier, tandis que je travaillais à Jérusalem, le R. P. Mader me signala une suite de belles photographies de l'intérieur du Ḥaram, faites par M. Raad, photographe à Jérusalem, au cours d'une mission spéciale.[4] L'une d'elles, que j'appelle ici R, est prise du même point que P, mais elle est plus grande et plus nette.[5] Comparée à P, elle montre que le fond de

[1] Mujīr al-dīn, éd. Boulaq, p. 56 en bas; trad. Sauvaire, p. 16; Mêdnikov, *Palestina*, I (*Izslêdovanie*), p. 865; II (*Prilojenia*), p. 1228 et suiv.

[2] Voir *ZDPV*, XIX, p. 111.

[3] Voir *ZDPV*, XVII, pl. IV et le commentaire de Stumme, p. 249 et suiv.

[4] Ces photographies sont reproduites in *PEFQ*, 1912, pl. I à VI, avec une notice de Grimaldi, p. 145 et suiv. L'auteur signale en passant la chaire, d'après Conder (cf. *Memoirs*, III, p. 339; *PEFQ*, 1882, p. 203), qui l'identifiait déjà avec celle dont parle Mujīr al-dīn; mais ni l'un ni l'autre ne mentionne ses inscriptions.

[5] L'autotypie (in *PEFQ*, pl. III) ne donne qu'une faible idée du cliché original.

la Mosquée a subi dans l'intervalle une restauration malheureuse. Le grossier décor de draperies peint sur le mur blanchi à la chaux, au-dessus du miḥrāb, a été rafraîchi par un artiste qui semble avoir pris pour modèle le rideau de quelque théâtre de barrière; mais ce qui est plus grave, c'est qu'au-dessous de ce décor, le beau *ṭirāz* coranique publié par M. Stumme et qui faisait partie des travaux du sultan Muḥammad au VIIIe (XIVe) siècle,[1] a fait place à un nouveau bandeau qui paraît peint à la détrempe; il porte, à droite du miḥrāb. une signature en très petits caractères.[2] Je n'insiste pas sur ces détails, qui n'ont d'intérêt que pour l'histoire complète des remaniements du Ḥaram, et j'arrive au point capital : le minbar était toujours en place à droite du miḥrāb. Cette fois on ne pouvait s'y tromper : en dépit de restaurations maladroites, une partie de ce beau meuble appartient au même groupe que les chaires fatimides de la Mosquée du Sinaï[3] et de la grande Mosquée de Qūṣ en Haute-Égypte,[4] ou celle de Nūr al-dīn à la Mosquée el-Aqṣā de Jérusalem.[5] Enfin, à l'aide d'une forte loupe, je pus déchiffrer la plus grande partie des inscriptions décorant la porte de l'escalier.

L'une (A) est sculptée sur une planchette fixée au-dessus des battants de cette porte, comme à Qūṣ; l'autre (B) est gravée sur des bandeaux de bois encadrant la planchette et les battants.[6]

A. Sur la planchette; dimensions environ 80 × 25. Six lignes en coufique fleuri; petits caractères, gravés en relief dans le bois et bien conservés. Inédite.

(1) بسمله . . . نَصْرٌ مِنَ ٱللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ لِعبد الله ووليّه معدّ أبي تميم الإمام (2) المستنصر بالله أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين وأبنائه البَرَرة (3) الأكرمين صلاةً باقية إلى يوم الدين ممّا أمر بعمل هذا المنبر فتاه السيّد الأجلّ أمير الجيو(4)ش سيف الإسلام ناصر الإمام كافل

[1] Ce *ṭirāz* rappelle les nombreux baudeaux sur bois couservés dans les mosquées du Caire et remontant à cette époque.

[2] A l'aide d'une forte loupe, j'y lis les mots بقلم الفقير إبرهيم لسا(?) فى سنة ١٣١٣. Le deuxième nom est très indistinct; si le groupe فى lui appartient, c'est un relatif. La date 1313 (1895—96) montre que ce travail a suivi de près la publication de P.

[3] Voir Moritz in *BIÉ*, 1910, p. 97 (11).

[4] Voir Prisse, *L'art arabe*, atlas, II, pl. 76 (où la planchette à inscription est remplacée par un panneau décoratif); *Comité des monuments de l'art arabe*, fasc. XVII, pl. IV; *CIA*, I, pl. XLIII, n° 2.

[5] Voir Moritz in *Enzyklopädie des Islām*, I, p. 404, et pl. VIII en haut; de Vogüé, *Temple de Jérusalem*, p. 103, etc.

[6] Il est inutile de donner ici de ces textes une reproduction sur laquelle il serait impossible de contrôler ma lecture; on voudra bien accepter celle-ci sur parole.

قضاة المسلمين وهادى دعاة المؤمنين أبو النجم بدر المستنصرى (5) عضد الله به الدين وأمتع بطول بقائه أمير المؤمنين أدام قدرته وأعلى كلمته للمشهد الشريف بثغر (6) عسقلان مسجد مولانا أمير المؤمنين أبي عبد الله الحسين بن عليّ ابن أبي طالب صلوات الله عليهما فى شهور سنة أربع وثمانين وأربعمائة.

Au nom d'Allāh . . . Un secours d'Allāh et une victoire prochaine[1] pour le serviteur d'Allāh et son ami, Maʿadd Abū Tamīm, l'imām al-Mustanṣir billāh, l'émir des croyants, que les bénédictions d'Allāh soient sur lui, sur ses ancêtres les purs et ses descendants les pieux, les très nobles, à perpétuité! A ordonné la confection de cette chaire son serviteur, le très haut seigneur, l'émir des armées, le glaive de l'Islam, l'aide de l'imām, le garant des magistrats musulmans et le directeur des missionnaires des vrais croyants, Abu l-najm Badr al-Mustanṣiri — qu'Allāh fasse de lui le soutien de la religion, qu'il prolonge ses jours pour le bien de l'émir des croyants, qu'il donne la durée au pouvoir de celui-ci et l'élévation à sa parole! — pour le martyrion[2] illustre dans la place frontière d'Ascalon, (qui est) la mosquée de notre seigneur l'émir des croyants Abū ʿAbdallāh al-Ḥusain, fils de ʿAlī, fils d'Abū Ṭālib, que les bénédictions d'Allāh soient sur eux deux! Dans les mois de l'année 484 (1091—92).

B. Sur les montants et les traverses encadrant la planchette et les battants de la porte. Une ligne brisée du même type; mêmes caractères, un peu plus grands. Inédite.

(Montant droit) [environ 40 mots illisibles]

(Traverse au-dessus de la planchette) [1 mot] بها (?) فضلاً عظيماً وعناية (?) وكان

من مُعجزه تعالى إظهاره رأس مولانا الإمام الشهيد أبي عبد (Montant gauche) الله الحسين

بن عليّ بن أبي طالب صلّى الله عليه وعلى جدّه وأبيه وأهل بيتهم بموضع بعسقلان كان الظالمون

لعنهم الله سلّموه فيه إبقاءً لنوره الجليّ (?) و[1 mot] إلى [3 à 4 mots] الله على

[5 à 6 mots] (Traverse sous la planchette) [3 à 4 mots] وإظهاره [2 à 3 mots]

الملمين (sic!) وأبشرا (?) صدور شيعته المؤمنين.[3]

[1] *Coran*, LXI, 13 (fragment).

[2] Le *shahīd* est le témoin, puis le martyr mort pour la foi ou en prononçant la *shahāda*; sur les divers sens de ce mot, voir Goldziher, *Muh. Studien*, II, p. 387 et suiv. Le *mashhad* est le lieu où repose un *shahīd*; cf. M. Hartmann in *ZDPV*, XXIV, p. 65, n. 2. Je reviendrai ailleurs sur le parallélisme des mots *mashhad*, *martyrion* et *confessio*.

[3] Ces mots sont écrits distinctement, mais sans points diacritiques; الململمى paraît être une faute du graveur pour المسلمين. Les leçons أبشرا et شيعته me sont fournies par M. Goldziher, à qui je dois d'autres observations intéressantes.

... un grand bienfait[1] et une faveur. Et c'est un miracle du Très-Haut d'avoir fait apparaître la tête de notre seigneur l'imām martyr[2] Abū ʿAbdallāh al-Ḥusain, fils de ʿAlī, fils d'Abū Ṭālib — qu'Allāh le bénisse, et son grand-père et son père et les gens de leur famille![3] — dans un lieu, à Ascalon, où les méchants — qu'Allāh les maudisse! — l'avaient déposée, pour conserver sa lumière éclatante,[4] ..... et ils ont (tous deux?) réjoui les cœurs de ses partisans, les vrais croyants.

Bien que sur la photographie R les lettres les plus hautes atteignent à peine un millimètre, je puis garantir en tout point ma lecture; mais tant que le texte B n'aura pas été entièrement déchiffré, l'on ne peut en donner un commentaire définitif. Je ne m'arrêterai donc ni à l'examen des caractères, ni à l'intérêt d'une date précise pour ce précieux débris de l'ébénisterie fatimide, ni à l'étude des titres du calife et de son vizir,[5] ni au problème historique soulevé par les premiers mots du texte A.[6] J'ai hâte d'en venir aux faits essentiels auxquels ces documents font allusion : l'odyssée de la tête de Ḥusain et l'érection, dans Ascalon, d'un martyrion en son honneur.

En 61 (680), l'imām Ḥusain, le fils du calife ʿAlī et le petit-fils du Prophète, se rendant de la Mecque en ʿIrāq, pour y faire valoir ses droits au califat, fut assailli et mis à mort, dans la plaine de Kerbelā, par les troupes du gouverneur de Kūfa; sa tête fut portée à ce dernier, qui l'envoya au calife omayyade Yazīd à Damas.[7] Tel est le récit traditionnel, dont je

[1] Dans le Coran, les mots فَضْل et عظيم ne se trouvent jamais ensemble à l'accusatif indéterminé; peut-être forment-ils ici une paraphrase du Coran.

[2] Sur *shahīd*, cf. plus haut, p. 301, n. 2. Pour les chiïtes, le martyre de Ḥusain est la *shahāda* par excellence; voir d'Herbelot, *Bibl. orientale*, art. Houssain.

[3] Sur *ahl baitihi* désignant la famille de Ḥusain, cf. Ṭabari, II, p. 376, l. 5.

[4] La leçon الجلّى paraît bonne, bien que ce mot soit peu distinct; cf. ʿImād al-dīn, *Fatḥ*, éd. Landberg, p. 67, l. 17 : بكلّ نور جلّى. Les mots suivants, en partie illisibles, semblent faire encore allusion à l'invention de la tête (وإظهاره); ici comme au début, il y a peut-être une paraphrase du Coran, où les mots بشر, صدور et المؤمنون sont fréquents.

[5] Sur les inscriptions et la titulature des Fatimides, voir surtout *CIA*, I, *passim*, et en dernier lieu Moritz in *BIÉ*, *loc. cit.*

[6] Les mots «un secours d'Allāh et une conquête prochaine» adressés ici au calife semblent faire allusion, sous forme d'un souhait rappelant les origines magiques de l'épigraphie, à une campagne de ce prince ou à la prise (*fatḥ*) d'une ville; cf. *Amida*, p. 73, 76 (nº 27) et 77, n. 2; *Sultans Mamlouks*, II a, p. 11. Or, depuis l'accession de Badr au pouvoir jusqu'à sa mort en 487, les troupes du calife ne cessèrent de guerroyer en Syrie; voir Wüstenfeld, *Fatimidenchalifen*, p. 266 et suiv. Si cette interprétation est exacte, le rédacteur donne ici au mot *qarīb* un sens optatif, c'est-à-dire qu'il en fait le présage d'une conquête prochaine du calife; cf. *CIA*, I, nº 459, p. 647 et suiv.

[7] Voir Wellhausen, *Oppositionsparteien*, in *Abh. Göttingen*, phil.-hist. Klasse, N. F. V 2, 1901, p. 61 et suiv.; A. Nöldeke, *Das Heiligtum al-Ḥusains zu Kerbelâ*, p. 2 et suiv.; Lammens, *Le califat de Yazīd Ier*, p. 145 à 182, et tous les historiens anciens et modernes de la tra-

néglige les détails et leurs nombreuses variantes; mais ici commence déjà la légende, et c'est avec raison que l'historien moderne des califes a écrit ces mots : «Was aus Huseins Haupt geworden, ist unbekannt».[1] Plusieurs chroniqueurs arabes, qui racontent en détail la tragédie de Kerbelā, semblent garder sur ce point une prudente réserve.

Vers l'an 290 (903), un géographe raconte que lorsque le calife Walīd rebâtit la grande Mosquée de Damas, la tête de Jean Baptiste y fut retrouvée dans un caveau (*maġāra*).[2] Un peu plus tard, deux autres géographes prétendent que la tête de Ḥusain fut déposée, avant l'époque de Walīd, au lieu même où l'on avait placé autrefois la tête de Jean, c'est-à-dire au-dessus de la porte d'entrée du grand temple de Damas, qui devint plus tard une église,[3] puis une mosquée dès avant les grands travaux de Walīd.[4]

Ainsi d'après cette tradition la tête de Ḥusain succède à celle de Jean Baptiste, *au même endroit*; bien plus, des auteurs plus récents nomment indifféremment, à cette occasion, l'un ou l'autre des deux célèbres décapités, comme si, pour eux, l'important était moins le nom du martyr que la présence d'une tête.[5] Cette observation n'est-elle pas suggestive et ne voit-on pas qu'il s'agit ici moins d'un fait historique que d'un mythe religieux, doublé d'un sanctuaire et d'un culte local? Et quand on songe au rôle, également légendaire, que joue le sang de Ḥusain dans la tragédie de Kerbelā,[6] on ne peut s'empêcher d'évoquer ces vieux cultes de l'Orient, sur lesquels les travaux récents des mythographes ont répandu tant de lumière, avec quelques

---

gédie de Kerbelā, ainsi que les descriptions de la passion de Ḥusain. Je ne cite ici que quelques sources, réservant une étude plus détaillée pour l'édition complète des inscriptions d'Hébron et d'Ascalon.

[1] Weil, *Geschichte der Chalifen*, I, p. 318.

[2] Ibn al-faqīh, p. 107 en bas; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, p. 233; cf. 'Ilmawi, trad. Sauvaire, in *JA*, 9e série, VII, p. 187; von Kremer, *Topographie von Damascus*, I, p. 46. Sur مغارة = מערה, *σπήλαιον* et *spelunca*, cf. Vincent et Abel, *Jérusalem*, II, p. 95.

[3] Placée précisément sous le vocable de saint Jean, comme d'autres églises converties en grande Mosquée dans plusieurs villes syriennes; il y a là un indice curieux pour l'étude des survivances musulmanes du culte johannique. Sur une autre analogie entre Jean et Ḥusain, voir d'Herbelot, *loc. cit.*; cf. plus loin, p. 306, n. 2.

[4] Iṣṭakhri, p. 60; Ibn Ḥauqal, p. 115; Le Strange, *Palestine*, p. 236; Gildemeister in *ZDPV*, VI, p. 6.

[5] Idrīsi, trad. Jaubert, I, p. 351, et Gildemeister in *ZDPV*, VIII, p. 131 (Jean); Ibn Jubair, éd. Wright, p. 271 (Ḥusain); Yāqūt, II, p. 596 (Jean et Ḥusain); Ibn Baṭṭūṭa, I, p. 207 (Ḥusain); Manāsik al-ḥajj, trad. Bianchi, p. 116, et Nābulusi, trad. von Kremer, I, p. 14 (Jean); Le Strange, p. 238, 249, 264 et 270.

[6] Ainsi Ṭabari, II, p. 359; Ibn al-Athīr, IV, p. 78 et suiv.; Maqrīzi, *Khiṭaṭ*, 1re éd., I, p. 430; cf. note suivante.

obscurités.[1] Aussi ne faut-il pas s'étonner de retrouver en maint autre lieu la tête du pauvre martyr : au Bāb al-farādīs de la grande Mosquée de Damas,[2] dans un mur du palais,[3] à l'arsenal ou dans un cimetière de cette ville.[4] à Baalbek, à Ḥōmṣ, à Alep, à Raqqa,[5] peut-être dans un sanctuaire voisin d'Alep,[6] ou encore à Médine, ou près de Merw.[7] Ce qui nous importe ici, c'est de savoir à quelle époque la tête de Ḥusain émigra à Ascalon, ou si l'on veut, quand le mythe de sa tête se fixa dans cette ville; et nous allons retrouver chez les auteurs des variations bien suggestives.

Un fait qui paraît certain jusqu'ici, c'est qu'on ne trouve du mashhad d'Ascalon aucune trace antérieure à la date de l'inscription A.[8] Un pèlerin qui visita cette ville en 570 (1174) s'exprime ainsi : «C'est dans un mashhad d'Ascalon qu'était conservée la tête de Ḥusain. fils de ʿAlī; elle fut transportée au Caire quand les Francs s'emparèrent de la ville en 549 (lire 548)».[9] Mais quelques années après lui. un autre pèlerin prétend que la tête de Ḥusain fut transportée de Damas au Caire, et ni ici ni dans sa longue description du mashhad cairote, il ne fait allusion au séjour d'Ascalon.[10] Un siècle plus tard, c'est-à-dire longtemps après le transfert de la tête au Caire,

[1] Je ne puis aborder ici le vaste domaine du mythe de la tête coupée (sur les survivances médiévales de ce mythe en Syrie, cf. S. REINACH in *R. de l'hist. des religions*, LXIII, p. 25 et suiv., et *Cultes*, IV, p. 252 et suiv.) et des rapports du culte de Ḥusain avec ceux du groupe Tammūz-Adonis (cf. ERDMANS in *Z. für Assyriologie*, IX, p. 280 et suiv.; GOLDZIHER, *tom. cit.*, p. 331); voir plus loin, p. 310.

[2] Yāqūt, *loc. cit.*; Abu l-fidā', *Chronique*, éd. Cple, I, p. 202; D'HERBELOT, *loc. cit.*

[3] Belādhuri, *Ansāb*, in LAMMENS, *op. cit.*, p. 173, n. 2.

[4] Maqrīzi, *loc. cit.* Quand les fonctionnaires des Abbassides entrèrent à Damas, ajoute cet auteur, ils s'informèrent du lieu où était la tête sacrée, ils la déterrèrent et l'emportèrent. et Dieu sait ce qu'ils en firent; voir plus loin, p. 306, n. 2, une explication de ces variantes topographiques.

[5] ʿIlmawi, *tom. cit.*, p. 188; M. HARTMANN in *ZDPV*, XXIII, p. 30.

[6] Ibn Shaddād, Pétersbourg Acad. Imp. 162, fo 21b; éd. Beyrout 1909, p. 87; Ibn Shiḥna, Gotha 1724, fo 36b; Yāqūt, II, p. 692; LE STRANGE, p. 431; cf. SOBERNHEIM in *Mélanges H. Derenbourg*, p. 379 et suiv.

[7] Abu l-fidā', *loc. cit.*; Muqaddasi, p. 333, l. 11.

[8] Je n'ai rien trouvé chez DE GOEJE, *Bibl. geographica*, ni dans quelques géographes plus récents, tels que Yāqūt, Abu l-fidā' et Dimashqi. Nāṣir-i Khusrau. qui passa par Ascalon en 439 (1047), n'y a vu que la grande Mosquée et un édifice antique en ruine (p. 109); or, plus loin (p. 239), il ne manque pas de signaler à Baṣra les sanctuaires du calife ʿAlī. Il est vrai que dans l'intervalle, il avait embrassé le chiïsme; voir l'introduction de SCHEFER, p. XXIV et XLII.

[9] ʿAlī Harawi in *AOL*, I, p. 608 et Nāṣir-i Khusrau, p. 109, n. 1; MÈDNIKOV, II, p. 965 (passage omis dans LE STRANGE). Ce témoignage est important, parce qu'il n'est postérieur que de quelques années au transfert de la tête au Caire; voir plus loin, p. 308, n. 2.

[10] Ibn Jubair, p. 271, 41 et suiv.; trad. SCHIAPARELLI, p. 260, 14 et suiv.; LE STRANGE. p. 249.

un géographe décrit ainsi le martyrion d'Ascalon : «C'est ici que s'élève le mashhad de la tête d'al-Ḥusain, un sanctuaire illustre, bâti sur des colonnes de marbre, et qui renferme le caveau de la tête. On s'y rend en pèlerinage de tous les pays, pour y chercher des bénédictions, et l'on y fait beaucoup de vœux.»[1]

Vers la même époque,[2] un chroniqueur racontant le retour au Caire du vizir fatimide Shāhanshāh al-Afḍal, après qu'il eut repris Jérusalem aux Ortokides en 491 (1098), s'exprime ainsi : «Puis il entra à Ascalon; or, il y avait dans cette ville un lieu abandonné où se trouvait la tête d'al-Ḥusain ... Il la fit exhumer, parfumer et transporter dans une corbeille (*safaṭ*) à la plus belle maison de la ville. Puis il fit construire le martyrion, et quand il fut achevé, il porta la tête serrée sur sa poitrine, se rendit à pied jusqu'au lieu préparé pour elle et il l'y déposa. On dit aussi que le mashhad a été bâti par le général Badr al-Jamāli et achevé par son fils Shāhanshāh al-Afḍal. Plus tard, la tête fut transportée au Caire, où elle arriva le dimanche 8 jumādā II 548.»[3] L'historien moderne des Fatimides cherche à concilier ainsi les deux versions : «Er verweilte einige Zeit in ʿAscalon, um den von seinem Vater begonnenen Bau der Ḥuseinischen Kapelle zu vollenden. Der Kopf des Ḥusein ben ʿAlī befand sich hier in einem verfallenen Hause. al-Afḍal holte ihn dort weg, bestrich ihn mit wohlriechenden Essenzen und brachte ihn in einer Schachtel nach einem der prächtigsten Häuser, und als die Kapelle fertig war, nahm er den Kopf in seinen Busen, eilte damit zu Fuß fort und setzte ihn an dem neuen Orte bei.»[4] Mais ce que ni Wüstenfeld ni ses sources ne songent à nous expliquer, c'est comment le mashhad peut avoir été construit par Badr, si la tête n'a été trouvée qu'après sa mort par son fils Shāhanshāh.[5]

Cette explication, je crois qu'on peut la suggérer maintenant. Si, à Damas, la tête de Ḥusain n'est qu'un avatar de la tête de Jean Baptiste,

[1] Qazwīni, II, p. 148 en haut; Médnikov, II, p. 1131.

[2] Qazwīni écrivait en 674 (introduction de Wüstenfeld, *tom. cit.*, p. IX) et Ibn Muyassar entre 676 et 690 (*Hist. or. des crois.*, III, p. 459). C'est donc par erreur que Wüstenfeld (*Geschichtsschreiber*, p. 213, nº 483) et Brockelmann (*Gesch. der arab. Literatur*, II, p. 41) en font un contemporain de Maqrīzi.

[3] Ibn Muyassar in *tom. cit.*, p. 463 en haut (la traduction française est défigurée par une lourde méprise); cité par Maqrīzi, *tom. cit*, p. 427 (avec quelques variantes, ainsi المشهد au lieu de المسجد); Médnikov, I, p. 868; II, p. 689.

[4] Wüstenfeld, *Fatimidenchalifen*, p. 275.

[5] C'est à ce contre-sens qu'il faut attribuer une équivoque chez Ravaisse, *Essai*, in *MMAF*, p. 80, qui fait guerroyer Badr (lire Shāhanshāh) en Palestine vers 1098, alors qu'il était mort dès 1094; même erreur chez Derenbourg, *Oumâra du Yémen*, II, p. 151.

on peut supposer, par analogie, que partout ailleurs où on la voit apparaître, elle succède à un culte local où la tête d'un divin martyr jouait le rôle principal.[1] Or, ces cultes comportaient sans doute des rites périodiques, peut-être une fête annuelle, marquée par des solennités que les souverains ou leurs représentants avaient un intérêt politique à placer sous leur patronage. On comprendrait alors que Shāhanshāh, vainqueur de Jérusalem et rentrant en Égypte par Ascalon, où le mashhad existait déjà, nous le savons maintenant par les inscriptions de la chaire d'Hébron, ait prit part à ces fêtes rituelles et fait naître ainsi la tradition d'après laquelle c'est lui qui aurait retrouvé la tête. Et le détail précis qui m'autorise à hasarder cette hypothèse, c'est qu'Ibn Muyassar nous montre Shāhanshāh s'avançant à pied jusqu'au sanctuaire en portant la tête dans son sein, après l'avoir parfumée : ne serait-ce point ici le souvenir et le récit déformé d'un rite comportant une onction et une procession solennelle de la sainte relique?[2]

Ainsi l'hésitation même d'Ibn Muyassar nous mettrait sur la voie des véritables origines du culte et du sanctuaire d'Ascalon. Au surplus, un biographe célèbre, contemporain de cet auteur, s'est bien gardé de tomber dans la même équivoque. Pour lui, c'est bien Badr qui a bâti le *mashhad al-ra's* ou «martyrion de la tête» à Ascalon; mais il s'abstient de nous dire qui a découvert la tête et comment elle se trouvait là.[3]

Ibn Khallikān, qui détestait les Alides et ne croyait certes pas à la tête, pouvait avoir de bonnes raisons pour ne pas insister sur cette affaire. Sans doute les Fatimides étaient morts, mais on se souvenait peut-être des conspirations en leur faveur que Saladin avait étouffées naguère en Égypte.[4] Et puis, il restait des chiïtes en Syrie, où cet auteur vécut longtemps; sans parler des Ismaïliens, des Nuṣairis, des Druzes et d'autres encore,

[1] A noter qu'après avoir résisté longtemps au christianisme et donné des preuves sanglantes de son attachement au paganisme (RITTER, *Erdkunde*, XVI, p. 82 et suiv.; GUÉRIN, *Judée*, II, p. 160), Ascalon, devenue le siège d'un évêché, abrita les tombeaux de trois martyrs; voir R. HARTMANN in *Enzyklopädie*, art. ʿAsḳalân.

[2] L'onction, précédée d'une lustration, se retrouve dans un des récits de la tête à Damas; voir Belādhuri, *Ansāb*, in LAMMENS, *loc. cit.* C'est aussi dans une corbeille (*safaṭ*) qu'on y retrouve la tête de Jean (Ibn al-faqīh, p. 107, l. 18) et que celle de Ḥusain est transportée au cimetière (Maqrīzi, *tom. cit.*, p. 430, l. 26) après avoir été présentée (*ibid.*, l. 22) à Yazīd sur un plat, comme la tête de Jean à Hérode (Matthieu, XIV, 8 et 11; Marc, VI, 25 et 28). A noter aussi que sous les Omayyades la tête de Ḥusain est plusieurs fois enterrée, déterrée et transportée; cf. plus haut, p. 304, n. 4.

[3] Ibn Khallikān, éd. Boulaq, 1299 H., I, p. 278; trad. de SLANE, I, p. 613; MÉDNIKOV, I, p. 865; II, p. 588. L'auteur ne dit pas que Shāhanshāh ait restauré le mashhad; d'après Abu l-maḥāsin, éd. POPPER, III, p. 3, l. 21, il était sunnite.

[4] CASANOVA in *JA*, 8e série, XVII, p. 323 et suiv., et *MMAF*, VI, p. 415 et suiv.

il y avait les redoutables Assassins, que le sultan Baibars n'avait peut-être pas désarmés à l'heure où Ibn Khallikān rédigeait sa biographie de Shāhanshāh. Mais un peu plus tard, on pouvait parler librement. Au début du VIIIe (XIVe) siècle, un célèbre historien et géographe, qui connaissait à fond la Syrie, écrit ces mots où l'on sent percer quelque ironie : «On n'est pas d'accord sur le lieu où se trouve la tête d'al-Ḥusain. On dit qu'elle fut expédiée à Médine et enterrée auprès de la mère du martyr (Fāṭima); on dit aussi qu'elle fut ensevelie près du Bāb al-farādīs (à Damas). D'autres prétendent que les califes d'Égypte transportèrent *une tête* d'Ascalon au Caire, qu'ils l'enterrèrent ici et bâtirent au-dessus un martyrion appelé mashhad al-Ḥusain.»[1] Et vers la même époque, un voyageur moins instruit que le prince de Ḥamā parle de la tête en termes plus respectueux, mais tout aussi détachés : «C'est à Ascalon que s'élève le célèbre martyrion qui renfermait la tête d'al-Ḥusain avant son transfert au Caire. C'est une mosquée considérable ... qui a été bâtie sur l'ordre de l'un des califes fatimides, *ainsi qu'il est écrit sur sa porte.*»[2] Un siècle et demi plus tard, sous les derniers Mamlouks, on pouvait s'exprimer sans crainte sur les prétentions fatimides : «Dans cette ville (Ascalon) s'élève un mashhad important, bâti par un des califes fatimides sur un lieu *où ils prétendaient* que se trouvait la tête d'al-Ḥusain.»[3]

En regard de ces textes, que nous apprennent les inscriptions d'Hébron sur l'invention de la tête et la construction du mashhad? Touchant le premier point, le texte B se borne à dire que «les méchants, c'est-à-dire les meurtriers de Ḥusain,[4] peut-être les Omayyades en tant que rivaux des Alides, ont déposé la tête dans un lieu à Ascalon, pour conserver sa lumière, c'est-à-dire pour jouir des bénédictions qu'on attribuait à cette relique, et que le Très-Haut, dans sa toute puissance, l'a fait apparaître.» Mais à qui? Jusqu'ici, on ne voit pas que le rédacteur attribue cette faveur divine à Badr ni à son maître Mustanṣir; mais il semble déjà que cette prétention soit exprimée dans la partie illisible de l'inscription et dans le duel incertain *absharā*. Or, il est évident que ce document authentique et contemporain rapporte, sinon la matérialité des faits, du moins le point de vue officiel des Fatimides touchant l'invention de la tête; à ce titre, il mérite d'attirer l'attention d'un futur explorateur du Ḥaram al-Khalīl.

---

[1] Abu l-fidā', *loc. cit.*; Médnikov, II, p. 607.

[2] Ibn Baṭṭūṭa, I, p. 126; Le Strange, I, p. 402; Médnikov, II, p. 1161; cf. Clermont-Ganneau, *RAO*, I, p. 395.

[3] Mujīr al-dīn, p. 422; trad. Sauvaire, p. 214; Médnikov, II, p. 1298; cf. Clermont-Ganneau, *tom. cit.*, p. 216 et 395, et ci-dessus, p. 298 et suiv.

[4] Ḥusain lui-même traite ses meurtriers de *ẓālimūn* in Ṭabari, II, p. 359, l. 13.

En ce qui concerne la construction du mashhad, le texte A, dont la lecture est complète et certaine, atteste que la chaire a été faite, sur l'ordre de Badr et sous le patronage du calife, «pour le noble mashhad situé dans la ville d'Ascalon, soit la mosquée de notre seigneur al-Ḥusain». Mais on ne voit pas qu'il en attribue expressément la construction à Badr, ni à



Mustanṣir. Bien plus, le texte semble impliquer que le sanctuaire existait déjà, car si la chaire eût été faite pour un monument entièrement nouveau, le rédacteur se fût sans doute exprimé autrement. D'ailleurs, si l'hypothèse, que j'ai suggérée tout à l'heure, d'une fête patronale de Ḥusain à Ascalon est exacte, on peut présumer qu'elle se célébrait déjà, sous une forme quelconque, à l'époque de Mustanṣir, et que Badr ne fit que restaurer un sanctuaire préexistant et le doter d'une chaire neuve.[1] En rapprochant toutes les données du problème, il est permis de conclure, provisoirement, qu'il y avait à Ascalon un sanctuaire chiïte, abritant les restes de quelque vieux culte local; que Badr, pour des raisons politiques dont l'importance d'Ascalon à cette époque suffit à rendre compte, donna un nouveau lustre à ce sanctuaire par l'invention d'une tête de Ḥusain et par la construction ou la restauration d'un mashhad; enfin que son fils Shāhanshāh, pour les mêmes motifs et bien que sunnite (cf. p. 306, n. 3), profita de son passage à Ascalon pour présider à quelque fête rituelle, peut-être aussi pour achever l'œuvre de son père.

Dès lors le chef errant du martyr de Kerbelā n'est plus seulement un mythe religieux; il est devenu un symbole politique et comme le palladium des Fatimides. Et ce qui le prouve, c'est que les évènements le condamnent bientôt à un nouvel exil. En 548 (1153), à la veille de la prise d'Ascalon par les Francs, le gouvernement fatimide, voulant sauver la relique et, du même coup, bénéficier de son voisinage immédiat, la fit transporter en grande pompe au Caire, où elle fut déposée, notons ce curieux détail, dans un sanctuaire préexistant et d'origine peut-être chiïte, qui fut magnifiquement restauré et prit dès lors le nom de Mashhad sayyidnā al-Ḥusain.[2]

---

[1] Suivant Mujīr al-dīn (p. 269; trad. p. 68), un certain mashhad de Ḥusain fut détruit en 407 (1016—17) par un incendie. L'auteur ne s'occupant guère que de la Palestine, il semble qu'il parle ici du mashhad d'Ascalon. Mais cette information, dont il a oublié la provenance (رأيت في بعض التواريخ), je la retrouve chez Ibn al-Athīr, IX, p. 209, qui la donne au milieu d'incidents mésopotamiens; il s'agit donc du mashhad de Kerbelā, ici et dans les sources citées in GOLDZIHER, *tom. cit.*, p. 357, n. 1.

[2] ʿAlī Harawi, Ibn Jubair, Ibn Muyassar, Abu l-fidāʾ et Ibn Baṭṭūṭa, *loc. cit.*; Fāriqi in Qalānisi, éd. AMEDROZ, p. 322, n. 1; Sibṭ, éd. JEWETT, p. 131, l. 15; Ibn Shaddād, *Barq*, Leide 1466, p. 277; Maqrīzi, I, p. 427 et suiv.; II, p. 293, et in *JA*, 8e série, XVIII, p. 60; Qalqashandi, trad. WÜSTENFELD, p. 79; Ibn Iyās, I, p. 67 en haut (d'après lui, la tête aurait déjà subi trois transferts avant d'échouer au Caire); ʿAlī Pasha Mubārak, Khiṭaṭ, IV, p. 91

On pourrait croire que privé de sa tête, le mashhad d'Ascalon disparut à son tour; il n'en fut rien pourtant, et ce détail encore a son importance pour l'étude ultérieure de ses origines. Avant la fin du VIIe (XIIIe) siècle, un géographe le décrit comme s'il existait encore,[1] et au début du siècle suivant, un voyageur le signale *et note une inscription fatimide au-dessus de sa porte.*[2] Il existait encore, semble-t-il, à la fin du IXe (XVe) siècle,[3] et même au début du XIIe (fin du XVIIe);[4] bien plus, d'après les descriptions les plus récentes des ruines d'Ascalon, la trace n'en est pas perdue de nos jours.[5]

Quant à la chaire, elle aurait disparu dès longtemps si quelque pieux souverain n'avait pris la précaution de la diriger sur Hébron. Mujīr al-dīn, on l'a vu, suppose que ce fut Saladin, lorsqu'il démantela les murs d'Ascalon en 588 (1192).[6] Cette hypothèse me paraît peu vraisemblable, car on ne voit pas comment ce meuble précieux eût survécu à l'occupation d'Ascalon par les Francs. Ou bien il faut admettre que les Fatimides l'avaient emporté au Caire, avec la tête de Ḥusain, et que Saladin l'envoya plus tard à Hébron; mais pourquoi le champion du sunnisme aurait-il pris tant de soin d'un monu-

---

en bas; Wüstenfeld, *op. cit.*, p. 318; d'Herbelot, Ravaisse et Derenbourg, *loc. cit.*; Mehren, *Câhirah og Kerâfat*, II, p. 61; R. Hartmann, *loc. cit.*, etc. Le sanctuaire où fut déposée la tête s'appelait la Qubbat al-Dailam; voir Ravaisse, *loc. cit.* Du mashhad al-Ḥusain, il ne reste que le tombeau et un vieux minaret. La mosquée, aujourd'hui Jāmiʿ al-Ḥasanēn, a été rebâtie récemment, mais elle est encore un des centres du culte alide en Égypte; sur la tête du Caire et la fête de Ḥusain dans cette ville, voir ʿAlī Pasha, *tom. cit.*, p. 90; Lane, *Manners and customs*, 5e éd., I, p. 269 et suiv.; II, p. 183 et suiv.; Goldziher, *loc. cit.*, etc.

[1] Qazwīni, *loc. cit.*

[2] Ibn Baṭṭūṭa, *loc. cit.* Il y a quelques années, M. Clermont-Ganneau m'a remis l'estampage, fait en Palestine, d'un fragment d'inscription en beau coufique fleuri du Ve (XIe) siècle, donnant les noms de «l'imām Abū ʿAbdallah al-Ḥusain ibn ʿAlī», ceux du calife «Abū Tamīm al-imām al-Mustanṣir (billāh)» et peut-être le titre «al-amīr al-ajall» du vizir Badr al-Jamāli. Ce fragment, qui n'a pas été retrouvé jusqu'ici, provenait sans doute du mashhad d'Ascalon et appartenait peut-être à l'inscription signalée par Ibn Baṭṭūṭa; il prouverait alors que Badr ne s'est pas borné à faire exécuter la chaire, mais qu'il a aussi bâti ou rebâti le mashhad.

[3] Mujīr al-dīn, *loc. cit.*

[4] ʿAbd al-Ganī Nābulusi, trad. von Kremer, *Nâbolsî's Reisen*, fasc. I, p. 42 du tir. à part des *Sitzungsberichte der Wiener Akademie.*

[5] Dans les ruines de l'enceinte médiévale s'élève un petit sanctuaire appelé Welī el-ḥaḍra; voir *PEF, Western Palestine, Memoirs*, III (*Judæa*), p. 240; *PEFQ*, 1913, p. 16, et les plans annexés à ces deux mémoires; cf. Ritter, *Erdkunde*, XVI, p. 73. Or, le mausolée de Ḥusain à Kerbelā s'appelle aussi la *ḥaḍra* (A. Nöldeke, *op. cit.*, p. 9) et ce nom désigne un grand nombre de sanctuaires chiïtes ou soufites (ainsi la *hazret-i-mewlānā* de Jalāl al-dīn Rūmi à Konia).

[6] Voir plus haut, p. 299, l. 3, où l'auteur dit prudemment *wal-ẓāhir an*, exprimant ainsi une opinion personnelle qui ne s'appuie pas sur un texte.

ment cher aux Alides, ses ennemis, et rappelant, en outre, les glorieuses destinées de la dynastie qu'il avait renversée? Il serait plus naturel d'attribuer ce transfert à l'un des sultans Mamlouks qui ont laissé des traces de leur sollicitude pour la Mosquée d'Hébron, par exemple à Baibars ou à Muḥammad ibn Qalāwun. D'autre part, la chaire ne peut avoir été transportée à Hébron par les Fatimides en 548, puisque cette ville appartenait alors aux croisés. Le problème, on le voit, n'est pas très simple, et il faut attendre qu'un nouveau texte mette sur la voie d'une solution satisfaisante.

Postscriptum. — D'après une légende juive, la tête coupée d'Esaü aurait été ensevelie à Hébron, ou dans la caverne même; voir CARMOLY, *Itinéraires de la Terre Sainte*, p. 434 et 465. Cette tradition est à rapprocher du nom d'un cimetière d'Hébron, *maqbarat al-ra's*, qui renfermait la *turbat al-ra's* ou «mausolée de la tête»; voir Mujīr al-dīn, p. 428 (trad. 227). La variante qui localise la tête dans le Ḥaram explique peut-être pourquoi l'on y transporta la chaire d'Ascalon, ou bien elle s'explique par ce transfert. Ces textes ouvrent de nouvelles perspectives sur le rôle de la Palestine dans l'histoire du rite universel des têtes coupées (voir le beau mémoire d'AD. REINACH in *R. celtique*, avec une abondante bibliographie) et de leur pouvoir prophétique ou apotropaïque, des mythes d'Orphée et de Persée (S. HARTLAND, *The legend of Perseus*), des légendes chrétiennes des saints dracontoctones et céphalophores, enfin sur les antécédents du culte syrien de Jean Baptiste et de Ḥusain.

Genève, mai 1915.

Eine hebräisch-arabische Inschrift in Aleppo.

Von

M. Sobernheim.

Mit einer Tafel.

In Aleppo und Umgegend sind mehrere Inschriften in hebräischer Quadratschrift gefunden worden, deren Text größtenteils arabisch ist.[1] Nur die Datierung, die Nomenklatur und gewisse Segensformeln sind hebräisch. Eine Inschrift dieser Art befindet sich in der Wand einer ehemaligen Synagoge, die später in die Moschee al-Ḥayyât, Schlangen-Moschee[2], umgewandelt wurde. Sie liegt außerhalb des heutigen Judenviertels in der Ḥâret al-Farâfrâ,[3] in einer Straße, die einst den Namen Zuqāq al-kanāis, Kirchengasse, führte; der Name sowie die Überlieferung, daß dort, wie wir nachher sehen werden, noch eine andere Synagoge gestanden hat, weisen darauf hin, daß diese Gegend in früherer Zeit ein Judenviertel war.

Die Inschrift befindet sich auf der Westseite der Abschlußmauer der Osthalle, ungefähr zwei Meter über dem Erdboden. Der Stein ist 90 cm breit, 30 cm hoch. Drei Zeilen, Buchstabenhöhe 5 cm (s. die Photographie No. 1 auf Taf. 3).

1) תריך הדא אלחאיט שתק
2) נג לשטרות בנה אלאמאן
3) הליל הכהן בר נתן בלא אגרה

Der Beginn ist arabisch تاريخ هذا الحائط ‚das Datum dieser Mauer'. Die Datierung wird durch ש׳, Abkürzung für שנת, eingeleitet. Hieran schließt die Jahreszahl תקנג = 553, mit Angabe der Ära (לשטרות), d. h. der Seleu-

[1] S. Semitic Inscriptions (Part IV of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899—1900), p. 96—101.

[2] So genannt nach den wulstartig aufgelegten vier Rippen des sternförmig ausgebildeten Eingangsgewölbes. — Bei Aufnahme der arabischen Inschriften in Aleppo hat mein Reisegefährte, Regierungsbauführer Rauschenberger, eine genaue Untersuchung des Baues und Aufnahme gemacht, die ich ihm zu einer Sonderveröffentlichung überlassen habe.

[3] S. Enzyklopädie des Islams in meinem Artikel ‚Haleb' auf dem Stadtplan, Nr. 14.

zidenära. Im Jahre 553 der S.-Ära = 241 p. C. ist es völlig ausgeschlossen, daß Juden in Aleppo sich des Arabischen bedienten, sie hätten zweifellos aramäisch oder hebräisch geschrieben. Wir müssen daher annehmen, daß der Tausender, wie es so häufig vorkommt, ausgelassen ist, und erhalten die Jahreszahl 1553 = 1241 p. C. Diese Zahl ist durchaus möglich; im Jahre 1241 während der Herrschaft des Ayyubidensultans al-Malik al-Nâṣir Yûsuf II. haben arabisch sprechende Juden in Aleppo gewohnt. Es handelt sich sicher um die Reparatur der Mauer, da die Synagoge, wie man aus den architektonischen Details sieht, nicht später als dem 6. Jahrhundert p. C. entstammt. Nach der Jahreszahl geht der arabische Text weiter. בנה ist für בנאה (بناه) ,er hat sie gebaut' verschrieben; אלאמאן (الامّان) ist der Baumeister oder Maurer. Die Namen und die Filiation sind hebräisch. Die Schreibung הליל mit dem Jôd hinter dem Lâmed, um das Zêrê festzuhalten, ist ungewöhnlich.[1] Die Inschrift schließt arabisch mit der Bemerkung, daß der Maurer בלא אגרה (بلا اجرة) ,ohne Lohn' gearbeitet hat. Die Übersetzung lautet also:

,Das Datum dieser Wand ist 1553 nach der Seleuzidenära. Es hat sie gebaut der Baumeister Hillêl, aus dem Priesterstamm, Sohn des Nathan, ohne Lohn'.

Die Synagoge, die, wie erwähnt, außerhalb des heutigen Judenviertels (s. dieses auf dem zit. Plan Nr. 1) liegt, ist später in eine Moschee verwandelt worden. Nach den Abmachungen der Araber mit den Juden sollten nur die Synagogen gestattet sein, die zur Zeit der arabischen Eroberung bestanden hatten.[2] In der Praxis wurden in Perioden der Toleranz mit stillschweigender Erlaubnis der Behörden Synagogen (auch Kirchen) gebaut, die, wenn die Regierung sich den Juden gegenüber schroff zeigte, konfisziert und in Moscheen umgewandelt wurden. Dieses Mißgeschick widerfuhr der Synagoge ,Mithqâl', die ebenfalls im Zuqâq al-kanâis stand. Auf eine Beschwerde hin entschied der Oberqâḍî, daß die Synagoge erst im Jahre 1327 neu erbaut wäre und daher niederzureißen sei. Sie wurde in eine Moschee umgewandelt und nach dem damals herrschenden Sultan al-Nâṣir Muḥammad (1293—1341 mit einigen Unterbrechungen) al-Nâṣirîya genannt.[3]

[1] S. Mittwoch, Hebräische Inschriften aus Palmyra, in: Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft 1900, S. 203—206.

[2] Sowohl diese ehemalige Synagoge als auch die Hauptsynagoge in Aleppo scheint, auf Grund des archäologischen Materials, in der Tat vor der arabischen Eroberung bestanden zu haben.

[3] Zur Zeit der Eroberung Timur Lenks (im Jahre 1402) wurde sie zum Teil durch einen Brand zerstört und erst später wieder aufgebaut. S. bei Ibn Shiḥna, Beirut 1909. Sie soll mit der Madrasa al-Manṣûrîya identisch sein.

Ebenfalls aus der Zeit des Sultans Muḥammad al-Nâṣir wird von der Zerstörung einer Synagoge in Kairo berichtet. Die Juden, so erzählt ein Chronist, hatten sich ein Minbar aus drei Stufen angefertigt. Darüber empört und von Fanatikern aufgehetzt, zerstörten die Muslime mehrere Synagogen und plünderten das Judenviertel. Eine etwa auf diese Beschreibung passende Kanzel[1] wurde (als einzige ihrer Art) von mir in der Moschee al-Ḥayyât gefunden. Aus einem schwarzen Basaltblock herausgearbeitet, besteht sie aus einer podestartigen Plattform, zu der zwei Stufen hinaufführen. Die Plattform wird von Säulchen getragen, derart, daß die äußeren beiden Ecken sich auf je ein frei herausgearbeitetes Säulchen[2] stützen, während ungefähr in der Mitte der drei sichtbaren Podestseiten am inneren stehengelassenen Kern noch je eine Dreiviertel-Säule sitzt und neben diesen wiederum je zwei Halbsäulen. Die Profilierung und Ornamentierung der Säulenkapitelle und Basen ist rustikal angedeutet und dem Material entsprechend nur roh ausgeführt. Dübellöcher an den Seiten der Stufen sowie an den Außenseiten des Podestes deuten darauf hin, daß die Kanzel ein Geländer trug. Wir gehen wohl nicht fehl, in dieser Kanzel ein ‚Memor' für den Vorbeter zu erblicken.

So ist die Erinnerung an diese alte Synagoge dank mündlicher Überlieferung mit ihrer Inschrift und ihrem ‚Memor' geblieben; nach ihren architektonischen Detailformen scheint sie dem 6. Jahrhundert p. C. zu entstammen; da die Kanzel in Material, Technik und Form diesen Resten entspricht, so wäre zu erwägen, ob auch sie dem 6. Jahrhundert angehört und daher keine Nachahmung eines Minbars[3] wäre.

[1] Aufgenommen von meinem Reisebegleiter Privatdozent Dr. E. Herzfeld. Eine genaue Aufnahme wird im Corpus Inscriptionum arabicarum für Aleppo veröffentlicht werden. S. die Abbildung der Kanzel und den Horizontalschnitt auf Taf. 3, 2. 3.

[2] Das linke Ecksäulchen ist abgebrochen.

[3] Vgl. Becker, Die Kanzel im alten Islam, Gießen 1906, S. 6.

Iqāmat aṣ-ṣalāt.

Von

Carl Brockelmann.

Der Aufruf zum gemeinschaftlichen Gebet erfolgt bei den Muslimen bekanntlich in zwei Abschnitten.[1] Der Gebetsrufer besteigt zuerst das Minaret und läßt von dort seinen Ruf an die Gemeinde zweimal in festen Formeln erschallen, von denen nur die Schiiten abweichen. Alsdann tritt er vor die inzwischen in der Moschee versammelte Gemeinde, wiederholt dieselben Formeln noch einmal und schließt mit den Worten: ‚*qāmat iṣ-ṣalātu*'. Dieser zweite Teil der Aufforderung zum Gebet heißt die Iqāma.

Die Herkunft dieses Ausdruckes liegt scheinbar so auf der Hand, daß man sie gar nicht erst zu erörtern brauchte. Ohne Zweifel geht er auf die Formel zurück, die den so benannten Abschnitt der Liturgie schließt. Es fragt sich nun aber, wie diese Formel aufzufassen ist.

Wie so viele andre feste Formeln, die dem Sprachbewußtsein durch Gewohnheit lebendig sind und deswegen ohne weiteres verständlich scheinen, hat auch diese die Aufmerksamkeit der arabischen Sprachgelehrten nicht lange gereizt. Der Verfasser des Tāǵ al-ʿArūs 9, 37, 5 v. u. umschreibt sie mit: قام اهلها او حان قيامهم ‚Die Beter haben sich aufgestellt, oder die Zeit für sie sich aufzustellen ist gekommen'. Diese Erklärung ist natürlich älteren Quellen entlehnt, sie findet sich mit den gleichen Worten schon im Lisān al-ʿArab 15, 407, 19 und in der Nihāja des Ibn al-Aṯīr 3, 286, 15. Daß es

[1] Hier ist nur von der allgemeinen Praxis die Rede. Deren Entstehung im einzelnen läßt sich heute noch nicht darstellen. Dabei wird man namentlich auf Besonderheiten der Provinzen zu achten haben, in denen Reste älterer Riten erhalten sein können. So berichtet al-Kindī, Kitāb al-wulāt wakitāb al-quḍāt, ed. Rh. Guest 195, 5ff., daß in Ägypten bis in die Zeit des Statthalters Mūsā ibn abi ʾl-ʿAbbās, der sein Amt i. J. 219 antrat, die Muʾaḏḏins am Freitag den Gebetsruf vor dem Imām in der Maqṣūra ertönen ließen. Hier hat sich also der ursprüngliche Charakter des Aḏān als einer Gebetsansage (s. C. H. Becker, Der Islam 3, 389) bis in ziemlich späte Zeit erhalten.

möglich sei, den Ausdruck so aufzufassen, kann man nicht leugnen. Eine Ellipse des Status constructus in festen Genetivverbindungen ist ja auch sonst im Arabischen genügend belegt (s. Grundr. II, § 279b).

Auf das Stehn der Beter haben denn auch europäische Gelehrte den Ausdruck *Iqāma* bezogen. So erklärt Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes, S. 83 die *Iqāma* als den ‚Ruf' zur Ṣalāt aufzustehn'. Mittwoch, Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus, S. 16 führt den Ausdruck اقام الصلوة auf das Qijām zurück, die Verpflichtung, das Gebet stehend zu verrichten; er sagt freilich nicht ausdrücklich, ob er die hier in Rede stehende *Iqāma* im technischen Sinne meint, oder den nachher noch zu erörternden, schon dem Qor'ān geläufigen allgemeinen Ausdruck für die Verrichtung des Gebetes.

Freilich wird schon in der Tradition ausdrücklich betont, daß die stehende Haltung für die Ṣalāt und die Aufstellung der Beter in Reihen für das Gemeinschaftsgebet wesentlich sind. Bei Buḫārī Aḏān 23 und 24 heißt es: ‚Wenn die Iqāmat aṣ-ṣalāt vollzogen ist (اذا اقيمت الصلوة), so stellt euch erst auf, wenn ihr mich erblickt (und bewahrt ruhige Würde).' Eb. 72 wird vorgeschrieben, bei und nach der Iqāma die Reihen zu richten. Daher heißt es geradezu: تسوية الصفوف من اقامة الصلوة ‚Zur Iqāma gehört das Geraderichten der Reihen' (Buḫārī Aḏān 75, dazu Nihāja und Lisān).

Mittwoch a. a. O. findet das Vorbild dieser Gebote in der jüdischen Tᵉfillā, die gleichfalls stehend verrichtet und danach geradezu ʿĀmīdā genannt wird. Diesen jüdischen Brauch hat schon Wensinck, Mohammed en de Joden to Medina 105 zum Vergleich mit dem islamischen Gebetsritus herangezogen, er hat aber zugleich darauf hingewiesen, daß das ‚Stehn' auch in der christlichen Praxis vorkommt. An der von ihm zitierten Stelle Anecdota Syriaca II, 93, 17ff. ist freilich nur von der Verrichtung privater Andacht die Rede. (Die Wächter von Golgatha lassen die heil. Maria ungestört, da sie sie im Gebet stehend antreffen.) Hier wird also ܩܳܡ in demselben Sinne wie قام im Qor'ān 75, 2. 20 und 26, 218 von der Ausdauer[1] im Gebet gebraucht, während es in Sūra 9, 85. 109; 4, 103; 2, 239; 4, 141; 5, 8 einfach das Antreten zum Gebet bezeichnet.[2]

[1] Das Stehn im Gebet wird auch im Islām schon an sich als asketische Leistung gewürdigt, deren religiöser Wert noch durch das Stehn auf den Zehn (قام على اصابعه s. Glossar Ṭabarī) gesteigert werden kann.

[2] An dem wörtlichen Verständnis der letzten Stelle hat später die Auslegung Anstoß genommen, da beim Antritt zum Gebet die Waschung schon vollzogen sein muß; sie deutet daher قام hier als قصد ‚die Absicht zum Gebete haben', s. Zamaḫšarī z. St. und Lisān 15, 405, 17.

Wensinck hätte weiter noch darauf hinweisen können, daß ganz wie im gemeinschaftlichen Gebet in der Moschee die *tasuiiat aṣ-ṣufūf* auch bei der Messe in der syrischen Kirche verlangt wird, daß die Gläubigen in Reih und Glied stehn. Unmittelbar, bevor der Priester mit der heiligen Handlung beginnt, vermahnt der Diakon die Gläubigen ܕܢܩܘܡܘܢ ܫܦܝܪ ܒܛܟܣܐ ܕܟܐܢܐܝܬ ‚daß sie sich schön in gehöriger Ordnung aufstellen‘ (s. Dionysius bar Ṣalībī, Expositio liturgiae, ed. Labourt 7, 25, vgl. 22, 23); dieselbe Vermahnung richtet er an die Gläubigen noch einmal nach Empfang des Sakraments (eb. 90, 22). Die gleiche Formel findet sich schon in den Reliquiae juris eccl. syr., ed. Lagarde 9, n. sowie in der syrischen Liturgie des Jacobus bei Renaudot II, 29 (Swainson, The greek Liturgies, Cambridge 1884, 335 sq.). Die gleichen Vermahnungen richtet in der griechischen Liturgie der Diakon an die Gemeinde *ἐπὶ προσευχὴν στάθητε* Swainson 2, 3; 10, 8; 26, 20, *στῶμεν καλῶς* eb. 79 b, 21; 90 b, 1; 127 a, 8; b, 16; 245 a, 17. b, 20. In der äthiopischen Übersetzung der koptischen Liturgie bei Swainson 349 ff. entspricht *tanšeʾū laṣalōt* 364, 9; 378 u; 380, 10.

Gegen die Auffassung der *Iqāma*, wie sie Juynboll formuliert hat, spricht aber doch wohl, daß die *Iqāma* eben nicht in der Gestalt einer Aufforderung, wie in der christlichen Kirche, sondern als Aussage über eine Tatsache vollzogen wird; ja, die Tradition scheint indirekt vor der Auffassung der *Iqāma* als eines Befehls zu warnen, indem sie einschärft, man solle nach erfolgter *Iqāma* zum Gebet erst antreten, wenn der Imām selbst sich zeige (Buḫārī a. a. O.).

Ehe wir nun aber der Frage nach der Herkunft dieses Ausdrucks näher treten, müssen wir erst eine von der technischen verschiedene Anwendung des Verbs ins Auge fassen. Al-Faijūmī im Miṣbāḥ II, 91, 22 scheidet ausdrücklich zwischen اقام الصلوة im Sinne von ادام فعلها und اقام لها اقامة gleich نادى لها. Diese Unterscheidung ist durchaus berechtigt, wenn sich auch der Sprachgebrauch, wie ein Blick in ein beliebiges Ḥadīṯ- oder Fiqhbuch zeigt, an den von ihm gelehrten Unterschied der Konstruktion nicht kehrt. Der Qorʾān kennt اقام الصلوة, von einer einzigen Stelle abgesehen (s. u.), nur im ersteren Sinne, es kommt hier nicht weniger als 43 mal vor, gehört also zur festen religiösen Terminologie des Propheten. Daß dieser es durchweg im Sinne der Betätigung individueller Frömmigkeit gemeint hat, zeigt schon, daß er das اقام الصلوة (vgl. dazu Ibn Sīda al-Muḫaṣṣaṣ 14, 187 ff.) in Sūra 33, 33 auch den Frauen zur Pflicht macht. Die alte exegetische Überlieferung bei Ṭabarī zu Sūra 2, 2 versteht unter اقام hier nur das Verrichten des Gebets unter Innehaltung aller vorgeschriebenen Formeln und Zeremonien, aber schon bei Zamaḫšarī findet sich die nachher bei Faijūmī allein noch

berücksichtigte Beziehung auf das Anhalten im Gebet. Diese Beziehung ist allerdings mehr der religiösen Spekulation als dem wirklichen Sprachgebrauch lebendig. Aus diesem ist *Iqāme(t)* für die einfache Verrichtung des Privatgebetes auch ins Türkische übergegangen, wo es mit صلوة und نماز und dem Verbum اتمك verbunden wird.[1]

Dies qor'ānische اقام الصلوة könnte an sich wohl echt arabischer Prägung sein. Ṭabarī und Zamaḫšarī wissen zu seiner Erläuterung freilich nur den Ausdruck اقام السوق heranzuziehn. Beide belegen ihn durch je einen Vers, der verschiedenen Rezensionen desselben Gedichtes zu entstammen scheint.[2] Dieselbe Verbindung findet sich auch bei Nābiga 27, 10 und ist auch der späteren Sprache noch geläufig; sie wird von DE GOEJE im Gloss. zu Balāḏorī, von A. MÜLLER im Gloss. zu Ibn abī Uṣaibiʿa, von DOZY aus 1001 N. belegt. Ebenso lebendig ist die Grundform zu diesem Kausativ قامت السوق ‚der Markt ist in vollem Gange' (s. Lisān 15, 399, 18); sie findet sich bei Ibn Saad 1, 81, 8, Dīnawerī 121_{20}, 366_{18}, 379_{13}, Jaʿqūbī I, 304_{6} und wird von DE GOEJE im Gloss. zur Bibl. Geogr. VIII, von THORBECKE in seinen Zettelsammlungen zum arab. Wb. aus BURCKHARDTS Sprichw. 329 und Tantaoui 152, 3 nachgewiesen. Die gleiche Metapher findet sich auch im Syrischen ܩܕܡ ܩܝܡܐ ܕܫܘܩܐ ‚vor der Marktzeit' bei SACHAU, Rechtsb. III, 172 u. Sie könnte an sich wohl in beiden Sprachen bodenständig sein, doch ist es nicht ausgeschlossen, daß die Beduinen einen solchen, auf den Marktbetrieb bezüglichen Ausdruck erst von den aramäischen Händlern übernommen hätten. Die aramäische Herkunft des Ausdrucks wird dadurch noch wahrscheinlicher, daß, wie wir sehn werden, der syrische Sprachgebrauch zu dieser metaphorischen Verwendung von ܩܘܡ mehrere Parallelen bietet.

Da die Exegeten sich veranlaßt sehn, den Ausdruck اقام الصلوة zu erläutern, so muß ihrem und ihrer Gewährsmänner Sprachgefühl diese Metapher doch wohl aufgefallen sein. Geläufig sind dem alten Sprachgebrauch für aktives اقام jedenfalls nur die Bedeutungen ‚aufstellen, graderichten und lenken', die alle drei so häufig sind, daß sie nicht belegt zu werden brauchen. Muḥammad verbindet اقام außer mit الصلوة noch mit حدود الله (2, 229. 230), eine Formel, die auch später noch im Fiqh für die Anwendung der Strafgesetze lebendig geblieben ist, ferner mit التوراة والانجيل 15, 70. 72, mit الدين 42, 11, mit وزنا 18, 105; 55, 8, mit الشهادة 65, 2 und endlich mit وجهك 10, 105; 30, 29. 42

[1] Die Stelle Türk. Bibliothek 17, 41, 8 zeigt, daß die Volkssprache sich an die bei Samy überlieferte Schulmeistervorschrift nicht kehrt, man solle im Unterschied von *Iqamet* ‚Verweilen' in diesem Sinne nur *Iqame* gebrauchen, s. TSCHUDIS Anm. z. St.

[2] Muḥibb ad-Dīn, Šarḥ Šawāhid al-Kaššāf (Kairo 1281), p. 162 gibt über den Dichter keine Auskunft.

und وجوهكم 7, 28. Das sind alles Verbindungen, die aus der geläufigen Anwendung des Wortes sich zwanglos ableiten lassen, während اقام الصلوة entschieden aus diesem Rahmen heraustritt.

Nur einmal gebraucht Muḥammad اقام الصلوة schon in einer der späteren technischen Anwendung näherstehenden Weise. In der Verordnung für das ‚Furchtgebet' 4, 103 redet Gott den Propheten an: ‚Wenn Du bei ihnen bist فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلوةَ und ihnen das Gebet leitest'. Hier steht das Verbum also von der Funktion des Imāms, und es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß die von Mittwoch a. a. O. 24 aus dem Kanz al-ʿUmmāl 4, 148, Nr. 3282 angeführte Tradition المؤذّن احقّ بالأذان والامام احقّ بالاقامة einen Versuch darstellt, diesem Qorʾānvers gegenüber der späteren Praxis zu seinem Recht zu verhelfen.[1] Hier läßt sich اقام ohne weiteres als ‚lenken, leiten' verstehn, das schon der Dichtersprache geläufig ist, und später namentlich in Verbindung mit امرًا vorkommt, s. Aġānī 3, 110, 17, Dīnaw. 321_{16}, Jaʿq. I, 26_{7} (dazu aus Thorbeckes Sammlungen noch Kāmil 548, 16 und Anspachs Elwelid 10, 2; 12, 2).

Läßt sich mithin die *Iqāmat aṣ-ṣalāt* im technischen Sinne nicht unmittelbar aus qorʾānischem Sprachgebrauch ableiten, so könnte man doch versuchen, die zugrunde liegende Formel قامت الصلوة auf solchen zurückzuführen. In übertragenem Sinne gebraucht Muḥammad قام siebenmal im Sinne ‚unmittelbar bevorstehn' von der Stunde des jüngsten Gerichtes (18, 34; 30, 11. 13. 54; 40, 49; 41, 50; 45, 26). Dabei handelt es sich auf den ersten Blick um eine ohne weiteres verständliche Metapher, die denn auch den alten Exegeten und Lexikographen keiner Erklärung bedürftig schien. Doch bleibt auffällig, daß, soweit man bei dem heutigen Stande der arabischen Lexikographie nach den vorhandenen Glossaren sowie eigenen und Thorbeckes Sammlungen urteilen darf, diese Metapher der alten Sprache sonst fremd zu sein scheint. Da Muḥammad sie nur mit einem den monotheistischen Religionen, speziell dem Christentum, entlehnten Begriff verbindet, so entsteht von vorneherein der Verdacht, daß auch sie fremdem Sprachgebrauch entstamme. Nun ist dem Syrischen das Verbum ܩܳܡ im Sinne von ‚unmittelbar bevorstehn, gegenwärtig sein' ganz geläufig. Der Ausdruck ܙܒܢܐ ܕܩܐܡ für ‚Gegenwart' ist nicht nur den Grammatikern eigentümlich (s. Mobergs Glossar zu Barhebräus s. v. ܙܒܢܐ), oder Übersetzern aus dem Griechischen, die eine genaue Wiedergabe von *ἐνεστώς* anstreben (The sixth book of the select letters of Severus patriarch

[1] Die Urheber dieser Überlieferung hätten dann außer acht gelassen, daß Muḥammad unter der *Iqāma* die gesamte Leitung des Gebets verstand, noch nicht die letzte Ansage allein. Dann wären also die Schlußfolgerungen, die Mittwoch aus dieser Tradition gezogen hat, einzuschränken.

of Antioch, ed. E. W. Brooks 1, 53, 4, Documenta ad origines Monophysitarum illustrandas, ed. J. B. Chabot 153, 7) oder gelehrten Autoren, die von solchen Vorbildern abhängig sein könnten, wie Dionysius bar Ṣalībī expositio lit. 74, 4, sondern er findet sich auch bei Schriftstellern, die vom griechischen Sprachgebrauch ganz unabhängig sind, wie Afraates 260, 6 (von der Vergeltung) und Thomas von Margā 1, 233, 4 (von einem Feste). Das Syrische kennt auch schon die Beziehung des Ausdrucks auf die letzten Dinge in ܥܠܡܐ ܗܘ ܕܩܐܡ ‚die künftige Welt' Doc. or. Mon. 123, 22. Es darf danach wohl als nicht unwahrscheinlich bezeichnet werden, daß wir es bei Muḥammad mit einem den Aramäern entlehnten Sprachgebrauch zu tun haben.[1]

Sind wir bei dem Versuch, Analogien zu der Formel قامت الصلوة aufzufinden, immer wieder auf das Aramäische zurückgekommen, so drängt sich die Frage auf, ob nicht diese selbst ursprünglich aramäischer Prägung sei. Wie man im Syrischen vom Markte, wenn er in vollem Gang ist, sagt, daß er ‚steht' (s. o. S. 317), so heißt es in dem sogenannten Testament unseres Herren (Reliquiae juris eccl. syr. 12, 6) von denen, die zu spät zur Kirche kommen, sie sollen nicht eintreten ܟܕ ܩܝܡܐ ܬܫܡܫܬܐ ‚wenn der Gottesdienst im Gange ist'. Als der Kaiser Valens in die Kirche des heil. Basilios kam, ܨܠܘܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ܕܫܘܪܝܐ ܕܩܪܝܢܐ ܩܝܡܐ ܗܘܬ ‚war das erste Gebet des Anfangs der Schriftverlesung schon im Gange' (Acta mart., ed. Bedjan VI, 325, 3. 4). Besonders geläufig ist dieser Sprachgebrauch dem Übersetzer des apokryphen Transitus Mariae in der ausführlicheren, von Mrs. Smith Lewis in Studia Sinaitica vol. XI veröffentlichten Fassung. Hier heißt es 43 u.: ܬܩܘܡ ܨܠܘܬܐ ܠܡܪܝܐ ܒܙܒܢܗ ‚das Gebet soll dem Herrn zu seiner Zeit dargebracht werden' 62 a, u. ܘܩܡܬ ܠܘܬܗ ܬܫܡܫܬܐ ܚܡܫܐ ܐܝܡܡܝܢ ܘܚܡܫܐ ܠܠܘܬܐ ‚bei ihr wurde fünf Tage und fünf Nächte Gottesdienst gehalten', vgl. 86/87.

Dieser syrische Sprachgebrauch hat nicht nur in der Redensart ܩܡ ܫܘܩܐ seine Analogie, sondern auch in der allgemeinen Verwendung von ܩܡ im Sinne von ‚hergestellt, gemacht werden', wie Reliquiae 31, 21, Isaac Ninivita, ed. Bedjan 382, 10, Revue de l'orient chrétien XVII, 168, 18. Man sieht hier ܩܡ auf dem Wege der Bedeutungsentwicklung, den كان schon ganz zurückgelegt hat.

Das Syrische kennt auch das Kausativ in technischer Anwendung auf den Gottesdienst. Man sagt nicht nur ܐܩܝܡܘ ܨܠܘܬܐ ‚sie verrichteten das Gebet', Patrologia orientalis IX, 615, 1, sondern auch ܐܩܝܡܘ ܡܙܡܘܪܐ ‚sie verrichteten den Psalmgesang' (Acta mart., ed. Bedjan III, 472, 2).

[1] Daß von derselben Wurzel قيامة ‚Auferstehung' der gleichen Quelle entstammt, ist ja schon dem Autor des Tāǧ al-'Arūs bekannt.

Daß wir es hier mit einem speziell christlichen, nicht allgemein aramäischen Sprachgebrauch zu tun haben, zeigt das Fehlen entsprechender Ausdrücke im Jüdisch-Aramäischen.[1]

Wir dürfen danach wohl annehmen, daß Muḥammad und die älteste Generation der Muslime den Ausdruck für die Verrichtung des Gebets sowie die Formel für die Eröffnung der heiligen Handlung, zu der späterer Sprachgebrauch dann ein neues Kausativ prägte, christlichem Sprachgebrauch entlehnt haben. Damit gewinnen wir eine neue Stütze für C. H. Beckers Annahme, daß der Ritus des Freitagsgottesdienstes nach christlichen Vorbildern gestaltet ist, eine Annahme, die ja an sich schon durch die Kulturverhältnisse der Umaijadenzeit empfohlen wird.

[1] Wenigstens verzeichnet Levy nichts dergleichen; es ist wohl auch anzunehmen, daß Mittwoch einen solchen Sprachgebrauch, wenn er ihm in jüdischer Literatur begegnet wäre, sich als Stütze für seine Beweisführung nicht hätte entgehn lassen.

Betrachtungen über die Koransammlung des Abū Bekr.

Von

Friedrich Schwally.

Die erste Koransammlung, welche nach dem Tode Muhammeds zustande kam, wird von der Überlieferung gewöhnlich dem Zusammenwirken des ersten Kalifen Abū Bekr und des damals bedeutendsten Mannes Arabiens, des ʿOmar ibn Ḫaṭṭāb, zugeschrieben. Während des Feldzuges gegen den Propheten Maslama, besonders in der entscheidenden Schlacht von Jemāma oder ʿAqrabā — a. H. 11 oder 12 — sollen viele Personen, welche beträchtliche Stücke des Koran auswendig wußten, gefallen sein. Deshalb ward ʿOmar von der Besorgnis erfüllt, die Kenntnis der Offenbarung möchte bald ganz verloren gehen. So gab er dem Kalifen Abū Bekr den Rat, eine schriftliche Sammlung der Offenbarungen zu veranstalten. Dieser sträubte sich anfangs, willigte aber schließlich ein und beauftragte einen kundigen Mann, Zaid b. Ṯābit, der schon Muhammed als Sekretär gedient hatte, mit der Ausführung. Derselbe machte sich sogleich ans Werk und sammelte, wie es heißt, den Koran von Zetteln, Steinen, Palmrippen, Schulterknochen, Lederstückchen und Brettchen. Als letzte Quelle nennt man die ‚Herzen der Menschen', d. h. Zaid ergänzte seine archivalischen Nachforschungen durch Befragen von Personen, die Koranstücke auswendig wußten. Nach Vollendung des Werkes übergab er es dem Kalifen — sei es dem Abū Bekr oder ʿOmar, seinem Nachfolger im Kalifate. Nach dessen Ermordung ging das Exemplar in den Besitz seiner Tochter Ḥafṣa über.

Die Glaubwürdigkeit der mohammedanischen Tradition unterliegt jedoch mancherlei Bedenken.

Nach Leone Caetani[1] beruhen die Beziehungen zwischen der sogenannten ersten Sammlung des Koran und der Schlacht von Jemāma auf späterer Erfindung. Alle Quellen — so sagt er — setzen diese Sammlung in das

[1] Annali dell' Islam II, 553 ff., 713 f., 738 ff.

Jahr 11 a. H., während die entscheidenden Kämpfe in den drei ersten Monaten des Jahres 12 stattfanden. Ich kann das aber nicht für ganz zutreffend halten. Denn in der Mehrzahl der Quellen fehlt überhaupt jede Jahresangabe, und von den andern wird meistens auch die Schlacht in das Jahr 11 verlegt.

Von größerem Gewichte ist CAETANIS zweites Argument, daß sich in den Verzeichnissen der bei ʿAqrabā gefallenen Muslime keine einzige als Korankenner bekannte Persönlichkeit befinde, und daß die Zahl derjenigen unter ihnen, denen eine solche Kenntnis allenfalls zugemutet werden dürfe, sehr gering sei, indem fast alle den Kreisen der Neubekehrten angehörten. Es könne deshalb unmöglich richtig sein, daß in jenen Kämpfen, wie die Tradition behaupte, viele Korankenner umgekommen seien. In der Tat, falls die von CAETANI mit großer Sorgfalt aufgestellte Verlustliste einwandfrei, und unsere gegenwärtige Kenntnis der ‚Koranträger' jener Zeit einigermaßen vollständig ist, kann von einer ursächlichen Verknüpfung der Koransammlung Abū Bekrs mit der Schlacht von Jemāma nicht mehr die Rede sein.

Aber selbst wenn diese Voraussetzungen nicht zuträfen, und die von CAETANI ans Licht gezogenen Widersprüche hinfällig wären, würde trotzdem an dem Resultate seiner Untersuchung festzuhalten sein, und zwar aus einem inneren Grunde. Auch der Tod noch so vieler ‚Koranträger' konnte nicht die Besorgnis rechtfertigen, daß die Kenntnis der Offenbarung verloren ginge. Muhammed hatte ja schon zu seinen Lebzeiten für die schriftliche Fixierung derselben Sorge getragen. Und wir haben Grund zu der Annahme, daß schon damals zahlreiche Abschriften einzelner Stücke sowie kleinere oder größere Sammlungen unter den Gläubigen in Umlauf waren. Demnach ist auch das von der Tradition für die Entstehung der Sammlung angegebene Motiv unhaltbar. Das fällt um so mehr ins Gewicht, als es sich hier nicht um einen nebensächlichen, sondern um einen sehr wichtigen, ja grundlegenden Zug der Überlieferung handelt.

Ich glaube aber auch noch andere Unstimmigkeiten der Überlieferung nachweisen zu können.

Die Sammlung Abū Bekrs führt den Namen al-ṣuḥuf ‚die Blätter' im Gegensatz zu der späteren Ausgabe ʿOthmāns, die musḥaf ‚Buch, Kodex' genannt wird. Dementsprechend behauptet eine Tradition, daß die erste Sammlung keine bestimmte Ordnung der Suren hatte. Es ist leider nicht deutlich, ob diese Worte sich nur auf die Reihenfolge oder auch auf die Komposition der Suren bezieht. Wie dem auch sei, der Name ṣuḥuf steht der Annahme einer bestimmten Anordnung auf keinen Fall im Wege. Denn selbst wenn diese Ṣuḥuf wirklich nur ‚lose Blätter' waren, so muß doch

innerhalb der auf den einzelnen Blättern stehenden Texte eine Ordnung vorhanden gewesen sein. Diese Anordnung konnte sich weiterhin sogar auf mehrere Blätter oder Blattlagen hin erstrecken, falls ein zweifellos zusammenhängender Text oder auch nur ein einzelner Vers am Ende eines Blattes abbrach, um auf dem nächsten seine Fortsetzung zu finden, ganz abgesehen von äußeren Merkzeichen, die im Buch- und Urkundenwesen jener Zeit zur Bestimmung der Blätterfolge üblich gewesen sein mochten.

Nun gibt es allerdings auch eine Tradition, welche die völlige Gleichheit der Texte beider Sammlungen behauptet. Aber darauf ist nichts zu geben. Denn wie schon Th. Nöldeke[1] richtig erkannt hat, hängt dieselbe mit der dogmatischen Voraussetzung von dem göttlichen Ursprung des Korans zusammen. Diese Tradition hat also nicht mehr Gewicht als die andere, welche aus dem Vorhandensein zweier nacheinander entstandenen Sammlungen den an sich nicht unvernünftigen Schluß zog, daß beide verschieden seien. Hier wie dort liegen also nicht wirkliche, in die Zeit der ersten Kalifen hineinreichende Überlieferungen vor, sondern vielmehr freie, von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehende Kombinationen, nachdem die Geschichtlichkeit der Sammlungen des Abū Bekr und des ʿOthmān einmal feststand.

Jedenfalls sagen alle Berichte über die Koranausgabe ʿOthmāns übereinstimmend, daß dieselbe eine unter der Leitung Zaids veranstaltete Kopie des Exemplars der ersten Sammlung sei. Ist das richtig, so muß es höchst sonderbar erscheinen, daß ʿOthmān einzig und allein zu dem Zwecke, um von der Vorlage, die ein Mitglied der Kommission früher selbst geschrieben hatte, eine Kopie herzustellen, den umständlichen Apparat einer Kommission in Bewegung setzte.

Die anderen Bedenken, die ich gegen die Tradition über die Koransammlung Abū Bekrs vorzubringen habe, knüpfen sich an die Angabe, daß diese Sammlung nach dem Tode ʿOmars in den Besitz seiner Tochter Ḥafṣa überging. Wie schon Th. Nöldeke[2] gesehen hat, war eine solche Vererbung nur möglich unter der Voraussetzung, daß das betreffende Koranexemplar nicht Eigentum der Gemeinde oder des Staates, sondern Privateigentum des Kalifen war, über das er testamentarisch beliebig verfügen konnte. Dann wäre auch der Auftrag Abū Bekrs an Zaid ein rein privater gewesen, und das von ihm zusammengestellte Offenbarungsbuch als Privatarbeit zu werten. Das Verdienst ʿOthmāns würde hiernach darin bestehen, daß er diese private

[1] Geschichte des Qorāns, 1. Aufl., Göttingen 1860, S. 195.
[2] Ebenda S. 203.

Sammlung als offizielle, kanonische durchgesetzt hat. Das würde eine verdienstliche Tat selbst dann bleiben, wenn sich herausstellte, daß ʿOthmān den Text der ersten Sammlung einfach übernommen hätte.

Obwohl sich durch jene Auffassung von der privaten Natur der ersten Sammlung ein Problem der Geschichte des Korans anscheinend in befriedigender Weise löst, dürfen wir uns doch dabei nicht beruhigen. Denn es entstehen sofort wieder neue Schwierigkeiten.

Bei genauerem Zusehen ist es mit der privaten Natur dieser Sammlung nicht weit her. Denn sie ist doch auf Anregung und unter Aufsicht der Säulen des damaligen Islam, des amtierenden Kalifen und seines mutmaßlichen Nachfolgers entstanden. Es ist schwer zu verstehen, warum ein so hochoffiziöses Werk, soweit wir wissen, weder im Hedschaz noch in einer auswärtigen Provinz als maßgebende Rezension in Gebrauch kam. Noch unbegreiflicher wird dies, wenn wir sehen, daß die Ausgaben des Ubai und des ʿAbdallah b. Masʿūd diesen Erfolg hatten, obwohl ihnen nicht so hohe und einflußreiche Protektion zur Seite stand. Dazu zeigen die Motive, welche die Tradition für die Inangriffnahme der ersten Sammlung anführt, daß sich die Auftraggeber voll bewußt waren, eine für den Islam grundlegende Urkunde zu schaffen.

Nicht weniger auffallend ist unter diesen Umständen die Vererbung an Ḥafṣa. Ein so wichtiges Dokument gehörte nicht in die Hände einer Frau — auch wenn sie eine Witwe des Propheten war — sondern des folgenden Kalifen oder wenigstens einer hervorragenden Persönlichkeit der Gemeinde.

Wie man sieht, sind die Angaben über die Entstehung von Abū Bekrs Koransammlung weder mit deren Auffassung als private noch mit der als offizielle Urkunde zu vereinbaren.

Ist schon jedes einzelne der von mir dargelegten Bedenken hinreichend, um die Glaubwürdigkeit der Tradition in Frage zu stellen, so sind sie in ihrer Gesamtheit von erdrückendem Gewicht und nötigen dazu, die Geschichtlichkeit der Sammlung Abū Bekrs preiszugeben und die Nachrichten darüber für spätere Erfindung zu halten.

Obwohl dieses Urteil meines Erachtens keines weiteren Beweises mehr bedarf, so würde es ihm doch zu einer nicht unerwünschten Bestätigung gereichen, wenn es gelänge, auch die der Legendenbildung zugrunde liegenden Motive aufzudecken. Das ist in der Tat noch möglich, wenn man von der noch niemals bestrittenen Geschichtlichkeit der othmanischen Redaktion ausgeht. Eine spätere Zeit wird Anstoß daran genommen haben, daß ein unbedeutender und vielgeschmähter Mann wie ʿOthmān ein so großes Verdienst

haben sollte. Dieses Verdienst war aber einerseits allzu gut bezeugt, als daß es bestritten werden konnte, anderseits erschien es undenkbar, daß die den ʿOthmān weit überragenden Vorgänger an einem für den Islam so wichtigen Werke unbeteiligt gewesen seien. Unter dem Einfluß solcher Erwägungen bildete sich die Meinung, Abū Bekr und ʿOmar hätten schon früher eine Koransammlung veranstaltet und so die Grundlage zu der othmanischen Ausgabe gelegt.

Die Verknüpfung mit der Schlacht von Jemāma scheint von dem Bestreben geleitet, ein bekanntes geschichtliches Ereignis zum Ausgangspunkt zu gewinnen, wie ja auch die othmanische Redaktion durch Begebenheiten während eines Feldzuges veranlaßt sein soll.

Der einzige Zug, der einer tendenziösen Deutung widerstrebt, und der deshalb als historisch festzuhalten sein wird, ist der, daß sich Ḥafṣa im Besitz einer schriftlichen Koransammlung von irgend welchem Umfange befunden hat. Als Frau des Propheten hatte sie gewiß Gelegenheit, sich dergleichen zu verschaffen, zumal sie, nach einer Notiz bei Belādhorī 472, sogar selbst schreiben konnte. Ich leugne auch nicht, daß die beiden ersten Kalifen Koranniederschriften irgend welcher Art besessen haben. Aber eine Koransammlung Abū Bekrs im Sinne der Überlieferung hat es, wie ich bewiesen zu haben glaube, niemals gegeben.

Ein anonymer alter türkischer Kommentar zum letzten Drittel des Ḳorāns in drei Handschriften zu Hamburg, Breslau und im Britischen Museum.

Von

C. F. Seybold.

Türkische Ḳorānkommentare sind noch seltener, als persische und meist bloße Übersetzungen von arabischen oder noch mehr persischen Tefsīrwerken, wie z. B. der persische Kommentar des bekannten Ḥusein ibn 'Alî al Wâ'iz al Kâšifī († 910 = 1504/5), betitelt almawāhib alʿalija, öfters ins Türkische übersetzt wurde, vgl. ḤḪ II, 360, Grundriß der iranischen Philologie II, 366, Martin Hartmann, Der Islamische Orient III, 238, wo aber statt des arabischen Kommentars almawāhib natürlich zu lesen ist: persischen; Handschriften des persischen Originals finden sich z. B. in der Aja Sofia Nr. 192—197, Nūri 'Otmānīje Nr. 282—286; vgl. auch dessen persischen Kommentar zur Sūre 2 und 3 (tefsīr alzahrâwain) ḤḪ II, 641, Nr. 4674: جواهر التفسير لتحفة الامير فارسي, was Flügel falsch übersetzt: gemmae exegesis coranicae Emiro Fárisi dono oblatae, während es natürlich nur besagt, daß der Kommentar persisch, in persischer Sprache verfaßt ist und zwar für den gleich nachher genannten berühmten Mîr 'Alīšir: الّفه لامير عليشير Emiro Alishir composuit, vgl. ebenda 363. Eine Handschrift findet sich in Nūri 'Otmānīje Nr. 279.

Einen eigenartig altertümlichen türkischen Kommentar aus dem 15. christlichen Jahrhundert zum letzten Drittel des Ḳorān (Sūre 36—114) hat uns nun gut beschrieben Charles Rieu in seinem ausgezeichneten Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum, London 1888, gleich auf S. 3[1]:

Or. 1143. Foll. 350; 11 inches by 5³/₄; 25 lines, 3¹/₄ inches long; written partly in Nestalik, partly in Neskhi, apparently in the 17th century (Alex. Jaba).

[1] Berichtigungen und Erläuterungen setze ich in eckige Klammern.

The last volume of a commentary upon the Coran, without title or author's name. It comprises the last third of the Coran, from the beginning of the 36th chapter, Sūreh Yā Sīn, to the end.

Beginning: بلكلكه اى عزيز روايتدر اول سيد كائنات محمد مصطفى صلى الله عليه وسلم حضرتلرندنكه بيوردى بدرستى بو قرآن ايچنده بر سوره واردر كه آنى اوقيانه ودخى دكلينه اول سوره يارن شفيع اولوب قورتيسردر اول سوره يس در

The text of the Coran is inserted in detached verses or portions of verses, either with red ink or with a red line drawn over it. The commentary is written in plain old Turkish. The archaic character of its grammatical forms and vocabulary assigns to it a date not later then the ninth century of the Hijreh. The author does not deal in grammatical or verbal explanations, but gives after each verse a copious paraphrase beginning with يعنى, in which its meaning is fully developed. But in some cases he begins by stating the سبب نزول, or the occasion on which the verse was revealed.

Authorities are seldom quoted, and then only the earliest commentators, as Ibn Mesʿūd (died A. H. 32), Ibn ʿAbbās (A. H. 68), Saʿd [Saʿīd] B. Jubeir (A. H. 95), ʿIkrimeh (A. H. 106), Ḳutādeh [Ḳatāda] (A. H. 117) and Kelbi (A. H. 146). Of later commentaries the Keshshāf [al Zamaksharī † 538/1143] alone is referred to.

There are three digressions of some extent: 1. On the اصحاب الاخدود Sūreh 85, v. 4, a story, ascribed to Muḥammed, of a youth, who, instead of studying, as ordered, witchcraft from an old wizard, learnt the true faith from a monk, performed miracles, and finally suffered martyrdom by being cast into a trench filled with fire, f. 313—315. 2. On Sūreh 89, v. 5, the story of Sheddād and Irem Zāt ul-ʿImād, as told by Kaʿb ul-Akhbār [Aḥbār, cf. Berlin, Türk. Nr. 131], f. 320—322. 3. On Sūreh 105, v. 1, the legend of Abrahah and the اصحاب الفيل, f. 340—343.

Of the few Turkish Tefsīrs mentioned by Haj. Khal., the work entitled جواهر الاصداف, vol. II, p. 640, is perhaps the only one with which the present commentary might be identified. It was written by some author not named for Emir Isfendiār B. Bāyezīd, Lord of Kastamuni [Ḳasṭamūnī قسطمونى], who was reinstated by Tīmūr A. H. 805 [1402/3], and appears to have lived down to A. H. 833 [1429/30; cf. Rieu ibid. 11. 81. 83]. It must be noticed, however that a commentary bearing that title, and described by Tornberg, Upsala Catalogue, No. 389,[1] appears to be less extensive than ours.

[1] [اصداف l. اصطاف; 641 l. 640; عالملرى بسله تجيدر l. عالملوى يسليجيدر; الاثات l. الافات; منقلية = Mostras, Dictionnaire géographique de l'Empire Ottoman 171, منقاليه Mangalia in der Dobrudscha (Dobrogea) südlich von Constanza.]

[جواهر الاصداف Aja Sofia Nr. 191, Nūri 'Otmānije Nr. 277, s.]

Copyist: درويش عبد القادر بن الحاجى محمد

The fly-leaf contains a table of chapters, and the first page the half obliterated name of a former owner, which appears to read:

الحاجى مصطفى افندى الامام بجامع... سلطان بن محمد الفاتح عليهما الرحمه در بروسه

15 Jahre später, 1903 erschien Brockelmanns Verzeichnis der arabischen, persischen, türkischen und hebräischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Breslau. Bei der Lektüre der Beschreibung von Türk. Nr. 12, S. 29f. vermutete ich sofort Identität mit der obigen Handschrift des Britischen Museums, was sich bei Einsichtnahme voll bestätigte. Daß Brockelmann den regelrechten türkischen Kommentar zu S. 36—114 (Sūre 55 und 58 wird S. 29, l. Z. übergangen, so daß man meinen muß, sie seien nicht erklärt) mit dem unschönen, hybriden Qorʾânarium (nach Evangeliarium nicht ganz entsprechend gebildet von Martin Hartmann, Der islamische Orient I [nicht II, wie Verzeichnis 25 steht], p. 72, Anm. 3) definiert, ist inkonzinn.

‚Nach dem weitschweifigen arabischen Kolophon 267ᵛ vollendet von (so!) حسين بن نصوح الوسيوقەوى in der Stadt وسيُوقه am 25. Ṣafar 787/8. April 1385, dann folgen zwei persische Schreiberdistichen'. Diese drei Reihen in seiner Beschreibung bedürfen der Berichtigung. Nach einigen religiösen Schlußwendungen wird vielmehr die Vollendung der Handschrift von dem Schreiber Ḥusain ibn Naṣūḥ al Wīsōḳawî so fixiert: ... متمكنا في شهر ويسوقه تحريرا في يوم الخامس من شهر صفر المظفر في يوم سه شنبه في وقت بين الصلوتين في تاريخ سنه سبع وثمانين وتسع مائه من الهجرة النبوية. Durch irrtümliche Lesung der Jahrhundertzahl تسع als سبع hat Brockelmann unsere Handschrift um zwei Jahrhunderte hinaufdatiert und so zu einer der ältesten türkischen Handschriften gemacht, wodurch der Kommentar selbst auch noch in unser 14. Jahrhundert hinaufgerückt wäre, während er, wie Rieu richtig betont, seinem ganzen Habitus nach etwa in das 15. Jahrhundert gehört (ein Jahrhundert etwa vor die klassische türkische Literaturperiode unter Soliman im 16. Jahrhundert). Die älteste datierte Handschrift des Britischen Museums (Rieu p. X) stammt erst vom Jahre 855 = 1451. Die Handschrift ist also nicht am 25. Ṣafar 787 = 7. (nicht 8.) April 1385, sondern am 5. Ṣafar 987 = 3. April 1579 geschrieben, nicht in einem Orte Wasyūḳa[1] (so S. 52 auch), sondern deutlich in ويسوقه = Visoko, nordwestlich

[1] Vgl. ZA. XXVII. 16—21: Ġrāġūjefač = Kragujevac, nicht Aquifagia.

von Sarajewo, an der Bosna in Bosnien, das erst 1463 durch den Eroberer Konstantinopels Moḥammed II. erobert war; vgl. Mostras, Dicc. p. 179 ویسوقه Vissoka; cf. russ. высóкий hoch, altus. Die türkisch-arabische Nisba Wisōḳawi ویسوقه‌وی hätte ich nicht zu beanstanden, da sie doch ganz gewöhnlich ist, vgl. بروسه‌وی, ادرنه‌وی, بوده‌وی, فوچه‌وی, von Brussa, Adrianopel, Buda, Foča, neben بوسنوی, بُسْنوی Bosnier, انقروی von Angora, كَفَّوی von Kaffa, پچوی von Fünfkirchen = Pécs, serbokroatisch Pečuj; neben ویسوقه‌وی kommt auch ویسوقی vor, cf. الوِسوقی Berlin Pers. Nr. 102[5], Türk. S. 566. Der Vater des Schreibers könnte der 940 H. gestorbene Naṣūḥ al Miṭrāḳi, Rieu p. 22 sein. Die ,2 persischen Schreiberdistichen' stehen am Rande:

links: نویسنده را هرکه کند دعا   خدایا بکن حاجت اورا روا

rechts: غریق رحمت ایزد کی باد   که کاتب بالحمدی یـاد (unmetrisch!)

Der Kaufvermerk auf dem letzten Blatt hat genauer: 7br. = Septembr., undt, nicht und; Bayerisch, nicht Bayrisch; folgt noch mp. = manu propria.

Brockelmann hätte die türkischen Anfangsworte des Kommentars geben sollen, durch die die Identität mit Rieu p. 3 sofort in die Augen springt: gleich das erste türkische Wort بلكل bilkil, bilgil mit der archaischen Imperativendung -kil, -gil macht auf die altertümliche Sprache aufmerksam.

Zum Vergleich gebe ich die ersten Sätze der Breslauer Handschrift:

بلكل ای عزیز روایتدر اول سید الکاینات محمد مصطفی دن صلی الله علیه وسلم که بیوردی بدرستی بو قران ایچنده بر سوره واردرکی آنی اوقیانه دخی دکلینه اول سوره یارین شفیع اولوپ قورتارسردر اول سوره یاسین درامدی بوشفاعت وقورتلمق اول وقتدرکی اول اوقیان دخی دکلین انك حرمتیله اوقیه دکلیه والدن کلدوکی قدر تقصیر قیلمایوب انوك ایچنده کی اوکوتلریله اوکوتلنوب عمله مشغول اوله بر چوروك عذر اورتایه کتورب انوکله عات اتمیه که اول عذر الله قتنده قبول اولمز پس حق تعالی بیوردیکه یس معنسی دمك اولور الخ

Auch den Schluß des Textes vor dem Kolophon gebe ich hier:

... اول معوذتین سوره سیدر که اول محکم قلعدر [= قلعه‌در] اکا کیرنلر دوکلی بلالردن وشرلردن امین اولورلر حق تعالینوك فضلی برله — تمت تمام بعون الله تعالی الملك المنّان الدیّان الوهّاب

Fünf Jahre später, 1908, brachte Brockelmanns Katalog der Orientalischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg I, S. 130 die Notiz zu Nr. 250 = Orient. 61: ,Schlußband eines Kommentars zum Qor'ān, von Sūre 32 an. Anfang fol. 1v: یعنی الله تعالی قسم اِدُبْ بیوررکم بنم الهیتم الخ. Die

Abschrift ist im Ǵumādā I 948/August 1542 von Ibn ʿImrān, Schreiber des Ḥasan, vollendet.

236 Blatt, 29 : 19, 20½ : 13½, 23 Zeilen gleichmäßiges gefälliges Nesḫī, der Qorʾāntext [meist] rot, auch der türkische Text [Kommentar fast] vollständig vokalisiert. Europäischer Lederband mit Goldschnitt und Goldpressung. Laut Hinckelmanns Ausgabe des Qorʾāns, Hamburg 1694, Vorwort fol. u ihm geschenkt vom Generalsuperintendent Joh. Diecmann [s. Einleitung II ,fol. u v commentarius Persicus [Turcicus] in maximam Corani partem ⟨⅓!⟩ pure et additis ubique punctis descriptus = No. 250.] Hinckelmann 86. Morgenweg 31. Wolf 92.ʻ

Da ich von der Identität dieses türkischen Ḳorānkommentars mit Breslau 12, Rieu 3 fast überzeugt war, ließ ich die Handschrift kommen und sah auf den ersten Blick die volle Übereinstimmung, nur war dem Hamburger, zugleich ältesten Codex noch der Kommentar zu Sūre 32 vorangeschickt, aber nicht von Sūre 33. 34. 35, wie Brockelmann nach der späten Notiz auf dem Rücken annimmt: 61. Corani Suras XXXII—CXIV cum Commentario Turcico [continens], während auf 3ª der vier späteren Schutzblätter nach der obigen Bemerkung Hinckelmanns ,Commentarius Persicus in Alcoranumʻ eingeschrieben ist. Das Datum der Abschrift ist von Brockelmann nicht richtig identifiziert worden, da Ǵumādā I 948 nicht dem August 1542 entspricht, sondern dem 23. August—21. September 1541. Auch der Name des Abschreibers ist nicht ,Ibn ʿImrān, Schreiber des Ḥasanʻ, sondern ʿOmar ibn Kātib Ḥasan عمر ابن كاتب حسن zu lesen, was ʿOmar, Sohn des Kātib Ḥasan = des Schreibers (Sekretärs) Ḥasan bedeutet.

Das ganze Kolophon lautet (in etwas türkischem Arabisch!):

وقع الفراغ من تحرير هٰذه النّسخة الشّريفة المٰباركة عن يد عبد الضّعيف النّحيف الرّاجى الى رحمة الله الملك المٰنن [ذى المنّ oder المنّان] عمر ابن كاتب حسن غفر الله لهما فى وقت الظّهر فى يوم السّبت فى شهر جماذى الاوّل من شهور سنه ثمان واربعين وتسعمائه [من] هجرة [الهجرة] النبويّة اللّهم اغفر لكاتبه ولصاحبه ولقاريه ولسامعه ولمن نظر فيه ولجميع المسلمين والمسلمات والمؤمنين فالمؤمنات الاحياء [so!] مِنهُمْ والاموات آمين يا مُجيبَ السائلين

Leider hat Brockelmann nur vier türkische Wörtchen wiedergegeben, während doch gerade von diesem vokalisierten ältesten und vollständigsten Codex größere Proben von Wert gewesen wären; schon das اِدُبْ zeigt, wie der genau vokalisierende Schreiber sich dadurch sehr viele matres lectionis erspart اِدُبْ = ايدوب und wie dieser Hamburger Codex zur Edierung

des älteren türkischen Ḳorānkommentars in antikerem Osmanisch des 15. Jahrhunderts die wertvollste Hilfe bietet.

Zum Vergleich mit dem Breslauer Schluß setze ich die $1^1/_2$ Linien des Hamburgensis her:

... اول معوذتين سورهسيدركه محكم قلعه در آكاكرنلر دكلي بلالردن شرلردن امين
اولورلر حق تعالانك فضل واحسان برله والله اعلم بالصواب

Der Anfang vom Hamburgensis fol. 1ᵇ, der auch für die Schreibung und Vokalisierung des arabischen Ḳorāntextes zugleich bezeichnend ist, lautet vielmehr so in vier Zeilen (oben rechts am Rand: CAPUT CORANI XXXII):

بســــــــم الله الرحمن الرحيم الله تعالى بيوردركم الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من
رب العالمين أم يقولون افتريه بل هو الحق من ربك لتنذر قوما ما اتيهم من نذير من قبلك
لعلهم يهتدون يعنى الله تعالى قسم ادب بيوردركم بم الهيتم ولطفم ومجيدم حقيچون بن
بيلورم الخ

Der Anfang von Sūre 36 auf fol. 5ᵃ lautet so (6 Zeilen):

بسم الله الرحمن الرحيم سوره يس كلها مكية وهى ثمانون وايتان بلكل اى عزيز روايتدر اول سيد
كاينات محمد مصطفى دن عليه السلام كه بيوردى بدرستى بو قرآن اچنده بر سوره وردركه
انى اقينا دخى وذكاينه دخى اول سوره يارن شفيع اولب قرتارسركه اول سوره يس در
امدى بو شفاعت وقرتلمق اول وقتدر اول اقيان دخى دكلين انى حرمتلو اقيه ودكليه وآلدن
كلدوكى قدر تقصير قلميا انك اچنده كى اوكوتلريله عمله مشغول اولا بر چرك عذرى اورتيه كترب
انكله علت اتميه اول عذر الله قتنده قبول اولز بس حق تعالى بيوردكه يس معنى دمك اولور

Zum Überfluß sind noch unter vielen Konsonanten, wie Sīn, ʿAin, Ḥā, Mîm oft die entsprechenden kleinen Finalzeichen untergeschrieben. Fol. 8ᵃ steht immer انطاقيه für أنطاكية.

Das öfter eingedrückte achteckige kleine Siegel enthält in der Mitte die Worte توكلى على خالقى, unten ein مهرنبى وولى, rechts الفقير محمود, links . . . بن على, der obere Teil ist undeutlich, nur ein ولى ist klar.

Möchte der Hinweis auf die drei Codices eines sprachlich und sachlich so eigenartigen älteren türkischen Teilkommentars Anstoß zur Edierung desselben geben, wozu wohl schon die beiden älteren Handschriften von Hamburg und Breslau genügen, da das Britische Museum mit seinen Schätzen zu sehr geizt.

Außer den wenigen türkischen Ḳorānkommentaren bei ḤḤ II, 328—383 (Abschnitt über ʿilm al-tafsīr) weise ich noch zu gelegentlicher Ergänzung hin auf den metrischen türkischen Ḳorānkommentar Berlin (Türk.) Nr. 95 und 96; auf den türkischen Ḳorānkommentar كتاب المجالس zu Sūre 19—109 zu Glasgow Nr. 14 bei Weir: The arabic, syriac and hebrew Manuscripts in the Hunterian Library in the University of Glasgow JRAS 1899, 741 von Ḳuṭb al ʿārifīn Maḥmūd al Üsküdārī (Weir falsch 2 mal: Uskudūrī), vgl. Rieu, Turk. p. 234[b], Hamburg Nr. 251 (Orient. 64), wo aber zum berühmten Ḫiḍr Beg Čelebī weder ein chronologisches Datum († 863 = 1459) noch sonstige nähere Bestimmung angegeben ist, während doch auf Rieu, Turk. 5[b] f. und Samy Beys türkisches Universal-Lexikon: Ḳāmūs ül-aʿlām 2046 f. zu verweisen gewesen wäre.

Sunnah e *Nadb* presso i Giuristi Malechiti.

Von

Ignazio Guidi.

Nell'eccellente Handbuch des islamischen Gesetzes del Juynboll, p. 59, sono noverate le cinque categorie delle azioni umane contemplate dalla legge musulmana, o gli *al-aḥkām al-ḫamsah*, cioè: 1. *farḍ*; 2. *sunnah*; 3. *ǧā'iz* o *mubāḥ*; 4. *makrūh*; 5. *ḥarām*. Così anche nei Principes du Droit musulman (trad. francese, Algeri 1896) del Van den Berg, p. 21, not. e così, presso a poco, in M. Hartmann, der Islam, p. 75. In un capitolo del Mustaṣfá di al-Ġazālī, sul quale il Collega Santillana ha richiamato la mia attenzione (Būlāq I, 65 s.) si può vedere la questione degli *aḥkām* trattata largamente da un elevato punto di vista scientifico e teologico. Cf. anche le *Fawātiḥ ar-Raḥamūt* (ibid. I, 54).

Questa enumerazione che vale per gli Sciafeiti come per gli Hanbaliti,[1] non è esatta per i Malechiti, riunendo insieme, quasi fossero una sola cosa, *sunnah* e *mandūb* (*mustaḥabb*) che questi ultimi distinguono nettamente. Goldziher dice (Ẓāhiriten 66—67) ‚In der genauen Terminologie der Theologie wird aber diese volle Identität (di *sunnah* e *mandūb*) nicht immer anerkannt'; ma per i Malechiti la distinzione delle due cose è nettissima ed entrata nella consueta e nota terminologia giuridica, oltre quella di pura teologia. Tale distinzione è già perfettamente chiara nel Muḫtaṣar di Sīdī Ḫalīl. Quest' autore, che serba nel suo libro maggior ordine che non appaia, nella trattazione dei vari soggetti, al *farḍ* e alla *sunnah* fa seguire, ma

[1] Ṣafī ad-Dīn al-Baġdādī (m. 739) hanbalita dice nelle Qawā'id al-uṣūl (Maǧmū' mutūn uṣūliyyah, Damasco, s. d., p. 84). ومندوب ... وبمعناه المستحبّ والسنّة ... والنفل وهو الزيادة على الواجب والفضيلة و الافضل كالمندوب (Citazione communicatami dal Collega Nallino).

affatto distinte, le *mandūbāt*. I principali commentatori, quali al-Ḫiršī,[1] al-ʿAdawī, az-Zurqānī, ad-Dardīr, ad-Dasūqī, ricordano spesso le questioni che si agitano, se una data pratica sia di *sunnah* o di *nadb*. Citerò ad esempio il pio ritiro o *Iʿtikāf*, che è non *sunnah*, ma semplice *mandūb* per i Malechiti (sebbene specialmente inculcato), almeno secondo l'opinione generalmente accettata, mentre non manca chi, come Ibn al-ʿArabī, sostenga esser di *sunnah* o almen tale, se fatto di *ramaḍān*, come vuole Ibn ʿAbd al-Barr. Altro esempio è la pratica di stare accosciato (*ǧulūs*) per l'invocazione sopra Maometto, sulla qual pratica, del pari, si agita controversia se sia di *sunnah* o di *nadb*. Simili controversie mostrano chiaramente la differenza fondamentale che fra le due cose si fa nel diritto malechita,[2] almeno nella forma posteriore e schematica, perocchè in tempi anteriori anche i Malechiti distinguevano 5 *aḥkām*.[3]

Che cosa sia la *sunnah*, come si distingua dall' *ḥadīṯ*, ecc., è stato maestrevolmente dichiarato dal GOLDZIHER (Muhamm. Studien, II, 11 seg.). Storicamente essa riassume, in gran parte, la consuetudine religioso-giuridica della città che è chiamata ‚Dār as-sunnah', cioè di Medina; è la *ṭarīqah*, la via seguita. Sorge il dubbio che nella *sunnah* possa essere un'eco della *hălākhāh* giudaica, colla quale ha tante analogie e nonostante che la parola *sunnah* sia anteriore a Maometto.[4] Ma checchè sia di ciò, la ragion di essere di questa consuetudine medinese si cerca, più o meno artificiosamente, in quello che Maometto solea praticare, e ciò non solo in riguardo di veri e

---

[1] Tale è al Cairo, a Tunisi ecc. la vocalizzazione consueta di questo nome (cf. NALLINO, I Mss. arab., pers., siriaci e turchi . . . di Torino, p. 18, nº 1, 91, Torino 1900, Accad. R. d. Scienze), mentre spesso è vocalizzato Ḫarašī. Quest' autore era nativo di Abū Ḫarāš (o Ḫarāsab) in Egitto (cf. il sopracomm. di al-ʿAdawī, Būlāq I, 3); la sua *nisbah* dovrebbe esser dunque Ḫarāšī, come è nel TA ed in altri libri; ciò farebbe propendere per la vocalizzazione Ḫarašī, colla semplice abbreviazione dell'*ā*. Muḥammad al-Wafrānī lo dice nativo di ‚Ḫiršah', presso il Cairo, ma oltre che codesta città non sembra conosciuta, l'affermazione di al-Wafrānī contraddice alla certa notizia di al-ʿAdawī (TA, ecc.). Non è improbabile che al-Wafrānī dalla *nisbah* Ḫiršī, come il nome si pronunciava generalmente, deducesse una città Ḫiršah. L'ortografia الخرشى e non الخراشى è sicura. Cf. al-ʿAdawī, ib.

[2] Al Ḫiršī, Commento al Muḫtaṣar, Būlāq 1317, II, 266 . . . نافلة اى مستحب على المشهور وليس سنة . . . ويقابله ما قاله ابن العربى من انه سنة, Ad-Dasūqī Sopracomm. a ad-Dardīr, Cairo 1323, I, 444; . . . انه مستحب اذ لو كان سنة لم يواظب السلف على تركه . . . انه سنة فى رمضان ومندوب فى غيره ecc. ecc.

[3] Ibn Rušd (al-Muqaddimāt, Cairo 1325, I, 40—41, 1324, I, 2—8) dice: واحكام الشريعة تنقسم على خمسة احكام واجب ومستحب ومباح وحرام ومكروه. Il *mustaḥabb* è triplice: سنن ورغائب ونوافل (Citaz. commun. dal NALLINO). Ma, p. es., nel *wuḍū'*, nella preghiera ecc. distingue *farā'iḍ*, *sunan* e *mustaḥabbāt* (*faḍā'il*).

[4] Cf. per la corrispondenza di alcuni termini, GOLDZIHER, Ẓāhirit. 65, nº 1, 66, nº I. Naturalmente come norma e costume avito è ben più antica. Cf. GOLDZIHER, Vorlesungen 279.

propri obblighi, paralleli a quelli derivati dal Corano, ma anche in quello che riguarda la maniera di condursi nelle varie circostanze, la quale deve servire di norma per i buoni Musulmani. Senonchè Maometto ha seguito costantemente e pubblicamente alcune pratiche ed altre no; le prime cui egli non ometteva che rarissime volte, formavano la sua ‚agendi ratio' o *sunnah*, ed è giusto che la formino altresì per ogni musulmano. Il quale non osservandola, commette il male e merita biasimo, più o men grave secondo la qualità della pratica omessa. Ma eranvi pratiche cui Maometto ha compite talune volte e non costantemente.[1] Cosiffatte pratiche non possono non esser lodevoli, dacchè sono state compite da Maometto; ma, d'altra parte, non può esser biasimevole l'ometterle, perchè Maometto stesso le ha, più o meno frequentemente, omesse. Queste dunque, a differenza delle altre, non possono costituire una regola di agire o *sunnah*, ma sono azioni cui si esortano i fedeli o *nadb*. Quale sinonimo di *mandūb* e dello stesso grado, è ritenuto generalmente il *mustaḥabb*[2] e, in parte almeno, la *faḍīlah*.[3]

Tutte queste categorie hanno comune, presso le varie scuole, la definizione ما يُثاب على فعله ولا يعاقَب على تركه, o altra sostanzialmente uguale, definizione che non indica le differenze di maggior o minore ricompensa e di eventuale biasimo; analoga è l'altra definizione di *mandūb* che dà lo sciafeita al-Ǧurǧānī.[4] Perocchè la *sunnah* e il *mandūb* hanno, come si sa, delle sottodivisioni. La *sunnah* è *mu'akkadah* o grave ovvero *ḫafīfah* o leggera; chi omette la prima è grandemente biasimevole e quantunque non sia punito col fuoco dell'inferno da Dio o con pene dagli uomini, può tuttavia soffrir castigo, come quello di esser privato dell'intercessione di Maometto. Per la *sunnah mu'akkadah* spesso si usa l'espressione *sunnat al-hudá*, *sunan al-h.*, ma inesattamente, perchè ogni *sunnat al-hudá* essendo un complemento della religione, è *mu'akkadah*, ma non ogni *s. mu'akkadah* è *s. al-hudá*.[5] La

[1] Cioè ما لم يداوم عليه. Ma ad ogni modo si deve ritenere che Maometto abbia compito tal pratica più di una volta, perchè, grazie ad una delle sue prerogative o *ḫaṣā'iṣ* l'واثبات عمله, Maometto non faceva un'opera buona una volta sola e poi non più. La distinzione nelle preghiere fra *sunnah* e *mustaḥabb* e colla stessa motivazione, è chiara in al-Ġazālī, Iḥyā' (Cairo 1316), I, 161 ... السنن ما نقل عن رسول الله ... المواظبة عليه ... (المستحبّات) ما ورد الخبر بفضله ولم تنقل المواظبة عليه.

[2] Cf. Goldziher, Ẓāhir. 69.

[3] Al-Ḫiršī nega che *faḍīlah* sia l'opposto di *sunnah*, il cui opposto esatto sarebbe *mandūb* (I, 351); ma si confronti al-'Adawī, ibid. Generalmente si fa *faḍīlah* uguale a *mandūb*; v. i commenti a Ḫalīl di az-Zurqānī (Cairo, p. 54, ecc.), ad-Dardīr (Cairo, I, 123 l. ult., 244, ecc.).

[4] Definit. ed. Flügel, 250: الفعل الذى يكون راجحًا على تركه الخ.

[5] Non par quindi esatta la traduzione di *s. mu'akkadah* data nel Glossaire del Minhāǧ aṭ-Ṭālibīn (III, 413) ‚ce que la *sonnah* prescrit impérativement'. Nè le *sunnah* gravi sono

ricompensa per quest' ultima è maggiore che per la *mu'akkadah* semplice, e l'omissione ha castigo, ma naturalmente ben inferiore alla pena per non osservanza di precetto anche se, come distinguono specialmente gli Hanafiti, solo *wāǧib.*[1] L'omissione di *sunnah* leggera (*s. zā'idah, s. az-zawā'id, s. 'ādiyyah*) non porta conseguenze, ma la ricompensa è minore. Anche il *mandūb* può essere inculcato, procacciando maggior ricompensa che non un semplice *mandūb*, ma l'omissione non merita affatto verun biasimo, come neanche l'omissione della *faḍīlah.*

Del resto, ogni categoria o *ḥukm* ha gradazioni (non tutte comuni ai vari riti) che formano il passaggio da una all'altra. Così il *farḍ*, che è precetto divino per argomento apodittico, è nominatamente dagli Hanafiti[2] distinto dal *wāǧib* che non raggiunge questo grado. Al *wāǧib* si accosta la *sunnat al-hudá*, poi la *mu'akkadah* semplice, poi la leggera; a questa il *raǧīb* (la preghiera *raǧībah* = المرغّب فيها) che è il grado più vicino alla *sunnah* (presso i Malechiti la sola preghiera supererogatoria che raggiunga questo grado è quella del *faǧr* o alba); segue poi il *mandūb* grave, poi il leggero. Al *mandūb* segue il *ǧā'iz* o *mubāḥ*, che ha due gradazioni: a) *mustawī aṭ-ṭarafayn* che si può paragonare all'atto ‚indifferens' della Scolastica, cioè azione nè buona nè cattiva, come sostenevano esistere gli Scotisti; b) il ***biḫilāf** al-'awlá*, cioè che è lecito, ma non il meglio che possa farsi. Segue poi il *makrūh* che può essere di *karāhat at-tanzīh* o *tanzīhiyyah*, cioè poco men che un *ǧa'iz biḫilāf al-'awlá*, o di *karāhat at-taḥrīm* o *taḥrīmiyyah* che forma il passaggio all'ultima categoria o *ḥarām*. La *karāhat at-taḥrīm* per alcuni, come Muḥammad aš-Šaybānī (ḥanaf.) può raggiungere l'*ḥarām*, quando ciò si possa dedurre da argomenti, non essendo invece evidente la qualità di semplice *karāhat*. In questo modo si ottiene il contrapposto preciso del

---

tutto inculcate ugualmente; in tal riguardo la stessa preghiera delle due Feste è inferiore a quella *witr*.

[1] Cf. Mollā Ḥosraw, Mir'āt al-uṣūl, Cost. 1272 (non 1262), p. 280.

[2] Dice Ibn Rušd, l. c. والواجب والفرض عندنا سواء خلاف ما ذهب اليه اهل العراق من ان الفرض آكد من الواجب وان القرض ما وجب بالقرآن والواجب ما وجب بالسنة والاجماع ' (l'ultima asserzione non vale per gli Hanafati, cf. al-Qudūrī, Costant. 1271, p. 2, marg.). Nè Hartmann, nè Van den Berg fanno distinzione fra *farḍ* e *wāǧib*, anzi in quest' ultimo autore si menziona solo il *wāǧib* e non il *farḍ*, quantunque il libro abbia riguardo anche al rito hanafita; mentre anche in manuali, come il Nūr al-'Iḍāḥ di aš-Šurunbulālī, p. es., nel *wuḍū'*, si distingue quando è *farḍ* il farlo e quando è *wâǧib*, e altrove, le *farā'iḍ* dalle *wāǧibāt*, ecc. (Cairo 1910, p. 12, 27, ecc.). La distinzione non si fa neppure nell' Handbuch del Juynboll, ma giustamente, perchè ivi si espone la dottrina sciafeita, che (generalmente) non distingue فرض da واجب.

wāğib, come l'*ḥarām* lo è del *farḍ*. Lo schema, senza tener conto di altre minute suddivisioni, sarebbe:[1]

I. a) فرض;
[b) Hanaf. واجب;]
II. a) سنة الهدى;
aa) سنة مؤكدة semplice;
b) خفيفة (زائدة);
III. a) رغيبة (preghiera);
b) مندوب مؤكد;
c) مندوب semplice;
IV. مباح o جائز,
a) مستوى الطرفين;
b) بخلاف الاولى;
V. مكروه,
a) تنزيهى;
b) تحريمى;
VI. محظور o حرام.

In manuali hanafiti di *uṣūl*, alla *sunnah* segue il *nafl* che ha la solita definizione (ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه) ovvero che يثاب فاعله عليه ولا يسيء تاركه il che ha analogia col *nadb* dei Malechiti,[2] presso i quali le preghiere *nawāfil* sono oggetto di *nadb*. Così, p. es., nella Ḫizānah di Abū'l-Layṯ as-Samarqandī (ms. vat. ar. 251, fol. 10 r.) nella trattazione della preghiera se ne menzionano in ordine: 1. le *farā'iḍ*, 2. le *sunan*, 3. le *nawāfil*, esattamente al posto delle *mandūbāt* dei Malechiti, mentre aš-Šurunbulālī (Nūr al-'iḍāḥ, Cairo 1910, 37) le chiama آداب, come anche a proposito del *wuḍū'*, p. 11. La parola, com' è noto entra largamente nella terminologia dell'Iḥyā, di al-Ġazālī.

---

[1] È uno schema riassuntivo, dai manuali di diritto delle principali o più conosciute categorie o *aḥkām*, ma si fanno anche altre numerose distinzioni.

[2] Al-Fanārī (Muḥamm. b. Ḥamzah) Fuṣūl al-badā'i', Costant. 1289, I, 219; Mollā Ḫosraw 260.

Sechs beanstandete Sammlungen von Überlieferungen.

Ein Beitrag zur Kenntnis des muhammedanischen Überlieferungswesens.

Von

Friedrich Kern.

Neben den zahlreichen Schriften der muhammedanischen Gelehrten über die von ihnen für echt gehaltenen Überlieferungen haben sie auch eine Menge von besonderen Werken über die unsicheren und gefälschten geschrieben, die weniger bekannt sind. Von diesen sind verschiedene in Indien und Kairo gedruckt worden. Die ausführlichsten davon sind von D̲ahabī,[1] mīzān al iʿtidāl,[3] und von Sujūṭī,[3] al laʾāliʾ al maṣnūʿa fī l aḥādīt̲ al mauḍūʿa,[4] d̲ail al laʾāliʾ[5] und at taʿaqqubāt ʿalā l mauḍūʿāt.[6]

In diesen und anderen Büchern werden viele Leute erwähnt, die Sammlungen von ‚schwachen' *(ḍaʿīfa)* oder ‚erfundenen' *(mauḍūʿa)* Überlieferungen verfaßten oder verbreiteten. Es handelt sich meistens um kleine Überlieferungshefte der Gattung, die *ǵuzʾ*, *nusha* oder *ṣaḥīfa* genannt wird.[7] Die Mehrzahl ist verloren. Einige kennen wir aus Anführungen. Nur wenige sind erhalten. Davon möchte ich hier sechs besprechen.

---

[1] Br. II, 46/8.

[2] Stdr. Lakhnau 1305, Druck Kairo 1325. Ein nach dem Anfangsbuchstaben geordnetes Verzeichnis unsicherer Überlieferer. Ein ähnliches Werk, das wir nur aus Anführungen kennen, ist lisān al mīzān.

[3] Br. II, 143/158.

[4] Stdr. Lakhnau 1303, Druck Kairo 1317. Eine nach Stoffen geordnete Neubearbeitung des kitāb aḍ ḍuʿafāʾ des Ibn al Ǵauzī (Br. I, 499/506). Sujūṭī wirft ihm übermäßige Strenge vor und merkt bei jeder Überlieferung, die er retten will, anderweitige zuverlässige Fassungen und Zeugenketten an.

[5] Stdr. Lakhnau 1303, in einem Sammelbande mit der folgenden und zwei anderen Schriften. Eine ähnliche Zusammenstellung unsicherer Überlieferungen aus anderen Quellen.

[6] Ebenfalls eine Rettung einer größeren Anzahl von Ibn al Ǵauzī für schlecht erklärter Überlieferungen.

[7] Solche Hefte enthalten gewöhnlich Überlieferungen eines einzelnen oder über einen einzelnen Gegenstand, oder es sind Unterteile einer größeren Sammlung.

I. Ratan.[1]

In den Augen der späteren islamischen Frommen wurden die Genossen Muhammeds immer mehr zu höheren Wesen und Übermenschen. Gleich Gott und seinem Gesandten erhalten sie hinter ihrem Namen eine Lobformel.[2] Sie zu schmähen galt als ein schweres Verbrechen.[3] Man hielt sie der Lüge für unfähig.[4]

Dieses Ansehen suchten sich in späteren Jahrhunderten schlaue Betrüger zunutze zu machen, indem sie sich für überlebende, mehrere Jahrhunderte alt gewordene Genossen ausgaben.[5] Nicht nur das Volk, sondern auch Gelehrte glaubten an sie. Das Sammeln von recht ‚hohen' Überlieferungen (*ʿawālī*), d. h. solchen mit möglichst wenig Zwischengliedern bis zum Gesandten Gottes, war allmählich zu einer Art von Sammelsport geworden. So erfreuten sich die Sammler der kurzen Zeugenketten, die ihnen durch die falschen Genossen ermöglicht wurden. Sie dachten nicht an die Überlieferung, daß Muhammed etwa einen Monat vor seinem Tode gesagt habe, in 100 Jahren werde keiner der damals Lebenden noch über der Erde sein.

Der berühmteste von allen war Ratan,[6] ein zum Islam übergetretener Hindu, der etwas nach 600 d. H. die Behauptung aufstellte, bereits im Zeitalter Muhammeds gelebt zu haben. Durch die Kunde von Muhammeds Auftreten sei er im Alter von 16 Jahren bewogen worden, ihn aufzusuchen. Er habe sich an mehreren Kämpfen beteiligt, sei Zeuge mehrerer Wunder, darunter der Spaltung des Mondes, geworden. Durch den Segen des Propheten sei er über 600 Jahre alt geworden. Er starb nach einigen Berichten im Jahre 632, nach anderen später, in seinem Heimatsorte Tabarhind, jetzt Bhaṭinda (in Patiala), wo er bis heute als Heiliger verehrt wird.

Ḏahabīs[7] und anderer Angriffe haben es nicht vermocht, auch nur in Vorderasien und dem Westen den Glauben an Ratans Genossentum zu beseitigen, so scharf und bissig sie auch waren. Ob er denn die ersten 600 Jahre unter der Erde verborgen gewesen sei? Das sei ebenso glaublich wie das unterirdische Fortleben des Mahdi oder Alis ‚Rückkehr' (*raǵʿa*). Weshalb habe man nicht wenigstens zur Zeit der Eroberung Indiens durch

[1] Vgl. Goldziher, M. St. II, 172/4; Horovitz, Journal of the Paujab Historical Society Vol. II, Nr. 2. Bābā Ratan, the Saint of Bhatinda; Ibn Ḥaǵar, Iṣāba I, 1087/1101; Sujūṭī, Ḏail al la'āli' 81—85.

[2] رضى الله عنه [3] سبّ الصحابة [4] الصحابى لا يكذب

[5] Vgl. auch Goldziher, M. St. II, 170—172, Abhandlungen II, S. LXVII—LXXVI. Sujūṭī, Ḏail 79—87 (meist nach Ḏahabī und Ibn Ḥaǵar).

[6] Auch Raṭan, d. h. Edelstein (Sanskrit *raṭana*).

[7] In seiner nur aus Anführungen bekannten ‚Zerbrechung des Götzen Ratan' (kasr waṭan Ratan). Er ging sogar zu weit, indem er bestritt, daß Ratan gelebt habe.

Maḥmūd b. Sabuktegin erfahren, daß sich nach Muhammeds Tode ein Genosse dort niederließ und noch am Leben war, als das Land der Herrschaft des Islams unterworfen wurde?[1]

Von Ratan sollen etwa 300 Überlieferungen weiterverbreitet worden sein. Sie sollen ihm übrigens nicht alle zur Last fallen. Viele mögen, heißt es, ihm von anderen untergeschoben sein, namentlich von seinen rechten oder angeblichen[2] Söhnen ʿAbdallāh und Maḥmūd. Der wichtigste Überlieferer von Ratan ist der Ṣufi Ǵalāladdīn Abūl Fatḥ Mūsā b. Muǵallā b. Bundār ad Dunaisirī. Dessen Sammlung ist in Berlin 1387 (= LANDBERG 554) enthalten. Sie umfaßt dort über 130 kurze Überlieferungen, meistens aus der Sittenlehre und Frömmigkeit,[3] al aḥādīṯ ar Ratanīja. Einer seiner Schüler veranstaltete eine Auswahl von seinem Lehrer gehörter Überlieferungen, qarībat al ʿahd, Berlin 1388 (= Mq. 146, unvollständig und verbunden), Leiden IV, 1771. Ein anderer zog daraus vierzig Überlieferungen, al arbaʿūn ar Ratanīja oder ar Ratanījāt, Berlin 1468 (= Mf. 294), Lakhnau.[4]

II. Simʿān b. al Mahdī.

Die Verbreiter von Fälschungen berufen sich mit Vorliebe auf Anas b. Mālik. Er kam nicht lange nach der Hiǵra zu Muhammed und blieb als sein Diener beständig bei ihm bis zu seinem Tode. Ein solcher Mann mußte mehr als ein anderer die Gelegenheit haben, sich auch die geringfügigsten Aussprüche und Handlungen des Gottesgesandten zu merken.

Einer dieser Fälscher[5] war Simʿān b. al Mahdī.[6] Seine nusḫa (auch musnad Anas genannt) enthielt etwa 300 angebliche Aussprüche Muhammeds, meistens über Sittliches und Frömmigkeit.[7] Die Mehrzahl davon erscheint bei oberflächlichem Lesen ziemlich harmlos, nur etwas übertrieben, wie es dergleichen auch in Sammlungen von als echt anerkannten Überlieferungen nicht wenige gibt. Der Kenner der Überlieferungswissenschaft wird freilich

[1] Dieses Versäumnis wurde von der späteren Sage nachgeholt, die zu berichten weiß, daß Maḥmūd den Ratan an seinen Hof kommen ließ und dieser ihm zwei(!) Überlieferungen mitteilte.

[2] Nach einigen hatte er keine Kinder. Der sagenhafte Zug, daß die gesamte Einwohnerschaft seines Dorfes (*daiʿa*) aus seinen Kindern und Nachkommen bestand, ist wohl von einem anderen Langlebigen übertragen (s. GOLDZIHER).

[3] Doch sind auch Erdichtungen im alidischen und ṣufischen Sinne darunter.

[4] HOROVITZ 16, Anm. 5.

[5] Sujūṭī nennt sechs andere, die eine nusḫa von Anas vortrugen (Tadrīb ar rāwī, Kairo 1307, S. 105): Abū Hudba (s. Nr. IV), Dīnār, Nuʿaim b. Sālim, al Ašaǵǵ, Ḫirāš (s. Nr. III) und Nasṭūr. Alles berüchtigte Fälscher, die in Ḏahabī's Mīzān und anderswo gebührend gekennzeichnet werden.

[6] Oder: b. Mabdī. [7] Vgl. Ḏail al laʾāliʾ 41/42.

allerlei daran auszusetzen haben. Den Hauptgrund für die Verwerfung bilden aber gewiß einige recht verfängliche, ketzerisch anmutende Überlieferungen, deren schlimmste so lautet: Meiner Gemeinde geht es gut, solange sie sich nicht von der Gebetsrichtung abwenden und nicht bei ihrem Glauben einen Vorbehalt machen.[1] Das ist rein murǵitisch gedacht,[2] Simʿān hat denn auch von den Überlieferungskundigen ein sehr schlechtes Zeugnis erhalten.[3] Trotzdem hat der angesehene Ḥanafit Muḥammad b. Muqātil ar Rāzī die Sammlung von Simʿāns Schüler Abū lʿAbbās Ǵaʿfa b. Hārūn al Wāsiṭī übernommen, und andere namhafte Ḥanafiten haben sie weiterverbreitet. Ich kenne nur eine Handschrift davon, Berlin 1277 (= Minutoli 187). In ihrer Vorlage war eine Lücke (oder hat erst der Abschreiber etwas ausgelassen?), so daß nur 242 Überlieferungen geblieben sind.[4]

III. Ḥirāš.

Ḥirāš b. ʿAbdallāh[5] war (wie Ratan) ein sogenannter Langlebiger (*muʿammar*). Abū Saʿīd al Ḥasan b. ʿAlī b. Zakarījā' b. Ṣāliḥ al ʿAdawī[6] will bei ihm im Jahre 222 d. H. 14 Überlieferungen von Anas nachgeschrieben haben. Ḥirāš soll damals 180 Jahre alt gewesen sein. Er gab sich für einen Schützling des Anas aus, bei dem er im Alter von 12 Jahren diese Überlieferungen gehört habe. Ein Teil davon ist allerdings anderweitig besser belegt. Die meisten enthalten übertriebene Wertschätzungen des Fastens. Diese nusḫa[7] steht am Schlusse von Berlin 1552 (= Sprenger 1193).

IV. Abu Hudba.

Am Schlusse des ḏail al la'āli' 199—201 gibt Sujūṭī die nusḫa des nach 200 d. H.(!) verstorbenen Abū Hudba Ibrāhīm b. Hudba von Anas wieder. Er gilt als Lügner.[8] Als Probe seines Heftes diene: Nicht ist der

---

[1] انّ امّتى على خير ما لم يتحوّلوا عن القبلة ولم يستثنوا فى إيمانهم.

[2] Vgl. z. B. meinen Aufsatz: Murǵitische und antimurǵitische Tendenztraditionen (Goldziher-Festschrift = ZA. XXVI 169—174).

[3] Z. B. Mīzān I, 3498, La'āli' I, 22 und 110.

[4] Vielleicht sind aber die in der Hs. häufig unter einer Nummer vereinigten Aussprüche einzeln gerechnet werden.

[5] Mīzān I, 2445. Nr. 2446 wird sein gleichnamiger Enkel Ḥirāš b. Muḥammad b. Ḥirāš erwähnt.

[6] Mīzān I, 1861.

[7] Abū Bakr b. Ḫair, Fihrist, S. 162.

[8] Mīzān 236, wo allerlei wenig Erbauliches von ihm erzählt wird. So soll er ein Berufstänzer gewesen sein.

der Dieb, der die Kleider der Leute stiehlt, sondern der ist der Dieb, der das Gebet stiehlt, indem er es aufpickt, wie der Vogel das Korn von der Erde aufpickt. Das ist der Dieb, und Gott nimmt von ihm (das Gebet) nicht an.[1]

V. Nubaiṭ b. Šarīṭ.

Hinter der vorigen nusḫa gibt Sujūṭī die nusḫa des Nubaiṭ b. Šarīṭ. Die Werke über die Genossen kennen zwar von Nubaiṭ b. Šarīṭ b. Anas b. Mālik b. Hilāl al Ašǵaʿī nur eine Überlieferung. Er erzählte: Ich sah den Gesandten Gottes, wie er zu ʿArafa vor dem Gebet auf einem rotbraunen Kamel predigte. Aber sein Urenkel Aḥmad b. Isḥāq b. Ibrāhīm b. Nubaiṭ b. Šarīṭ[2] legt ihm allerlei in den Mund, was er von Muhammed gehört habe, z. B.: Ein Wolf kam bei dem Propheten Jakob vorbei, der zu ihm sagte: Du hast meinen Sohn Joseph gefressen! Er sagte: Und wie denn fräße ich deinen Sohn, da doch das Fleisch der Propheten allen wilden und Raubtieren verboten ist? Er (Jakob) sagte: Wohin willst du? Er (der Wolf) sagte: Nach dem Lande Azerbaidschan. Er (Jakob) sagte: Und was tust du dort? Er (der Wolf) sagte: Ich besuche einen kranken Oheim von mir. Er (Jakob) sagte: Und wie kommst du dazu, einen Kranken zu besuchen? Er (der Wolf) sagte: Ich habe gehört, daß die Propheten, die vor dir waren, sagten: Wer einen Kranken besucht, dem schreibt Gott 100000 gute Taten an und löscht ihm 100000 böse Taten aus. Er (Jakob) sagte: Warte, bis meine Söhne kommen und dies von dir hören. Er (der Wolf) sagte: Ich tue es nicht, weil sie über mich gelogen haben.[3]

VI. Ibn Wadʿān.

In der Einleitung seiner Sammlung von Überlieferungen mašāriq al anwār[4] beklagt sich Ṣaġānī[5] über die geringen Überlieferungskenntnisse seiner Zeitgenossen. Wer von ihnen (auch nur späte Schriften, wie) šihāb al aḫbār von Quḍāʿī[6] oder an naǵm von Iqlīšī[7] kenne, sei bereits ein Gelehrter; noch bedeutender aber, wer außer beiden die Vierzig Predigten Muhammeds

---

[1] Das ist offenbar ein Angriff auf die Ḥanafiten, denen häufig vorgeworfen wird, daß sie beim *suǵūd* die Stirn nicht lange genug auf den Boden drücken, sondern nur ganz kurz, wie der Hahn pickt.

[2] Mīzān I, 289.

[3] Ein viel späterer Nubaiṭ b. Šarīṭ (oder سميط) Musnad Aḥmad II, 201.

[4] Konstantinepel 1311 mit dem Komt. des Ibn al Malak (Br. I, 316 c = e!).

[5] 570—650. Br. I, 360/1.

[6] † 454. Br. I, 343, 3.

[7] † etwa 550. Br. I, 370, 6. Ṣaġānī nahm die von ihm für echt gehaltenen Überlieferungen beider Bücher in die mašāriq auf. Die von ihm verworfenen sammelte er (mit

inne habe, die von allen Kennern für verfälscht erklärt werden. Der große Mann aber sei, wer sich sogar mit der Abschiedsrede des Gottesgesandten[1] beschäftige.[2]

Diese vierzig Predigten des Gottesgesandten waren ursprünglich von as saijid as šarīf Abū l Qāsim Zaid b. ʿAbdallāh b. Masʿūd al Hāšimī zusammengestellt worden. Er will die Bestätigung ihrer Echtheit im Traume von Muhammed selber empfangen haben!

In den Augen eines frommen Muslims ist dies zweifellos eine glänzende Empfehlung.[3] Sie hat aber offenbar dem Verfasser weniger genützt als seinem Werke, hinter das er gänzlich zurückgetreten ist, so daß man wenig von ihm weiß.[4] Er muß in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts d. H. gestorben sein.

Nur im Fihrist (S. 156 unten) des Abū Bakr b. Ḫair wird er ausdrücklich als Verfasser genannt. Bei den Zaiditen ist sein Buch vielmehr als al arbaʿūn as Sailaqīja[5] bekannt. As saijid aš šarīf Abū Ṭālib al Ḥasan b. Muḥammad b. Mahdī b. Aḥmad b. ʿAqīl al Ḥasanī as Sailaqī[6] hörte es bei einem Schüler des Verfassers, aš šarīf Abū Ṭālib al Ḥasan b. al Ḥusain al Ḥasanī.

Während aber bei den Zaiditen gelegentlich noch Zaid als eigentlicher Verfasser genannt wird,[7] hat die Vierzig der Richter (*ḥākim*) von Mosul, Abū Naṣr Muḥammad b. ʿAlī b. ʿUbaidallāh[8] b. Aḥmad b. Ṣāliḥ b. Sulaimān

---

Zusätzen aus anderen Büchern) in einer risāla, Berlin 1630 (= Petermann I, 327 a), Algier 1359, 4, Kairo VII 1, 122/3 = magmūʿa 87, 2 (Streiche Br. I, 367, 5, dem ein Versehen Ahlwardts zu Grunde liegt). Br. vereinerleit sie zu Unrecht mit einer anderen risāla des Verfassers über unechte Überlieferungen, Kairo VII, 1, 123 = magmūʿa 87, 3, gedruckt Kairo 1311 hinter al luʾluʾ al marṣūʿ von al Qāwuqǧī (einer Schrift ähnlichen Inhaltes).

[1] Das ist nicht die als echt überlieferte Abschiedsrede bei seiner letzten Wallfahrt (*ḥiǧǧat al wadāʿ*), sondern eine von Fälschern erweiterte und ausgeschmückte Bearbeitung.

[2] S. 15/6 des Druckes.

[3] Muhammed soll gesagt haben: Wer mich (im Traume) sah, der sah mich; denn der Teufel kann meine Gestalt nicht annehmen.

[4] Nach Ḏahabī und Sujūṭī wird das Buch auch einem (Abū l Ḫair) Zaid b. Rifāʿa (al Hāšimī) zugeschrieben. Ḥ. Ḫ. I, 377 nennt nur ihn als Verfasser. Er soll bei Ibn Duraid und Ibn al Anbārī gehört haben, müßte also spätestens um 300 d. H. geboren sein. Er ist wieder mit dem gleichnamigen Mitgliede der iḫwān aṣ ṣafā verwechselt worden!

[5] Z. B.: Rieu 156, 1233. R. S. O. II, 29, 31, vgl. auch 166 [72]; II, 1029 [101], Nr. 198, XXXI, 1043/4 [115/6], Nr. 247 III, 248 III.

[6] Fihrist السيلقى.

[7] So im Komt. ḥadīqat al ḥikma an nabawīja fī tafsīr al arbaʿīn as Sailaqīja des Imām al Manṣūr billāh ʿAbdallāh b. Ḥamza, Rieu 156. Br. I, 403/4 fehlt die ḥadīqa, vgl. aber Ahlwardt 4950, XI, 63.

[8] Oder ʿAbdallāh, oder ʿUbaid.

b. Wadʿān 401 (402) — 494, gewöhnlich Ibn Wadʿān[1] genannt, ‚gestohlen‘.[2] Er unterdrückte die Vorrede und ersetzte überall Zaids Namen durch seinen eigenen. Zwischen sich und Zaids Lehrer schob er einen Gewährsmann ein, im Notfall auch zwei. Seitdem heißt die im ursprünglichen Zustande als ḫuṭab al arbaʿūn bezeichnete Sammlung nach ihm al arbaʿūn al Wadʿānīja.[3] Von ihm überlieferte sie hauptsächlich Abū Ṭāhir as Silafī,[4] obwohl er sie tadelte: ‚Wir haben zwar gegen einige Stützenketten und Wortlaute etwas auf dem Herzen. Trotzdem haben wir das Buch von ihm übernommen, wie er es zusammengestellt hat. Die Überlieferung lag ihm nicht.[5] Gott der Erhabene möge uns und ihm verzeihen . . .‘[6]

Von den Berliner Handschriften hat 1458 (= Wetzstein II, 1829) merkwürdigerweise die von Ibn Wadʿān unterdrückte Vorrede des Zaid. Nur die Angabe darin, daß Zaid seinen Traum in seiner Jugend *(fī raiʿān sinnī wa ʿunfuwān šabābī)* in der Nacht auf den 10. Šaʿbān 497 gehabt habe, ist wohl mindestens in 397[7] zu verbessern, da er sonst jünger als Ibn Wadʿān gewesen sein müßte, der doch genötigt war, die Stützenkette zu verläugern, und somit doch mindestens um eine Geschlechtsfolge jünger als Zaid war. — Auf diese Vorrede folgt aber ohne weiteres der gewöhnliche Anfang: ‚Es berichtete uns der Schaich, der Imām Abū Ṭāhir . . . er sagte: ich las bei Abū Naṣr usw.‘ Diese Überlieferung des Silafī liegt den meisten Handschriften zugrunde, auch Berlin 1460 (= Landberg 862). Dagegen ist 1460 (= Minutoli 187) die Überlieferung des Fanǵadīhi (Br. I, 356, 12) von seinen Lehrern von Ibn Wadʿān.[8] In 1458 folgt auf die Vierzig der Kommentar eines Ungenannten. Berlin 1461 (= Sprenger 1161) enthält den Kommentar des Abū Naṣr ʿAbdalʿazīz b. Aḥmad al Bāriǵanliǵī (so die Hs.!).[9] Im Kairoer Verzeichnis findet sich außer der von Br. erwähnten Hs. I, 469 noch VII, 1, 182 = maǵmūʿa 131, 1 der Kommentar eines Ungenannten.[10]

---

[1] Samʿānī 579 a, lobt ihn. Br. I, 355, 6.

[2] Es heißt auch, er habe sie seinem eigenen Oheim Abūlfatḥ Aḥmad b. ʿUbaidallāh gestohlen (Ḏahabī II, 108).

[3] Fihrist 157 oben, gleich nach den Vierzig des Zaid! Sujūṭī tadelt sie, Ḏail 302/3.

[4] Br. I, 365, 9.

[5] L. من شانه statt Ahlwardts من شامته.

[6] Ahlwardt 1460, S. 209 links unten.

[7] Dazu allein paßt auch die Angabe bei Ḏahabī I, 264, daß jemand bei Zaid die Vierzig in Rai bei Ispahan nach dem Jahre 400 d. H. hörte.

[8] Die Überlieferung des Fanǵadīhi wird auch am Rande von 1460 erwähnt. Daselbst heißt es auch, daß Ibn Wadʿān sein Buch 478 d. H. in der Grabmoschee zu Medina vortrug.

[9] Ḥ. Ḫ. IV, 4728.

[10] Ich kann hier nicht alle mir bekannten Hss. aufzählen. So ist eine in Paris 722, 7. Jāqūt erwähnt II 395, 15 einen Kommentar.

Zum Dîwân des Salâmat ibn Jandal.

Von

R. Geyer.

Im Jahre 1910 veröffentlichte Cl. Huart im Journal asiatique (Sér. 10, T. 15, S. 71—105) den Dîwân des Salâmah[1] nach einer kalligraphierten Vorlage aus dem Jahre 408 H., die als Nr. 4904 in der Bibliothek der Hagia Sophia in Konstantinopel aufbewahrt wird. Nach einer Einleitung, die die spärlichen Nachrichten über den Dichter erörtert, druckte er den Text des Dîwâns mit verschiedenen Verbesserungen und unter Angabe einzelner abweichender Lesarten ab und ließ ihm eine französische Übersetzung, begleitet von erläuternden Fußnoten, in denen stellenweise Stücke des leider nicht mitgedruckten Kommentars wiedergegeben sind, folgen. Über den Redaktor der Sammlung und über den Verfasser des Kommentars sagt er nichts. Wir sind also nicht in der Lage zu beurteilen, welchen Rang der Glaubwürdigkeit die uns hier gebotenen Texte verdienen; immerhin läßt der Umstand, daß außer den drei längeren Gedichten I—III nur Bruchstücke erhalten sind und dabei eine Anzahl uns anderweitig überlieferter Stücke des Dichters nicht aufgenommen ist, vermuten, daß die Sammlung in verhältnismäßig später Zeit erfolgt sein dürfte. Auch die offensichtliche Unordnung der Überlieferung von Nr. I spricht für diese Annahme. Gerade für dieses erste Gedicht besitzen wir aber eine bei weitem bessere und ältere Rezension in den Mufaḍḍaliyyât (Nr. XX bei Thorbecke), die uns die Möglichkeit einer Überprüfung des Textzustandes bei Huart gewährt. Eine solche hier anzustellen ist jedoch nicht meine Absicht, denn einerseits wäre sie vor dem Erscheinen von Lyalls binnen kurzem zu erwartender Mufaḍḍaliyyâtausgabe mit dem Kommentar al-Anbârîs verfrüht; und andererseits hätte sie nur dann volle Berechtigung, wenn sie mit einer Betrachtung und Untersuchung des gesamten Dîwâns in bezug

[1] Le Diwan de Sélâma ben Djandal, poète arabe anté-islamique, par M. Cl. Huart.

auf Überlieferung, Autor, Redaktor und Kommentator, Inhalt und Sprache verknüpft wäre, wozu hier nicht der Raum gegeben ist. Auch müßte eine solche Behandlung des Gegenstandes auf die handschriftliche Grundlage des Huartschen Textes zurückgreifen, was unter den gegenwärtigen Zeitumständen schwer möglich wäre. Indem ich daher eine ausführlichere Untersuchung und Bearbeitung dieser in mehr als einer Beziehung merkwürdigen und wichtigen Überreste einer wie es scheint ziemlich umfang- und inhaltreichen dichterischen Tätigkeit auf eine spätere Gelegenheit verschiebe, beschränke ich mich hier darauf, Text und Übersetzung Huarts einer kritischen Durchsicht zu unterziehn, um später nicht mehr darauf zurückkommen zu müssen, und in der Hoffnung auf diese Weise Huarts Arbeit vorläufig der Bereicherung unseres Wissens vom arabischen Altertum dienstbar zu machen, soweit dies ohne weitere Abschweifungen und breitere Anführung verwandter oder ähnlicher Stellen anderer Dichter möglich ist. Ein zusammenfassendes Urteil über Huarts Leistung abzugeben unterlasse ich absichtlich, da ja der aufmerksame Leser unter Prüfung meiner Verbesserungs- und Änderungsvorschläge ohnehin von selbst dazu gelangen und dem flüchtigeren nichts daran gelegen sein wird, und beschränke mich darauf zu bemerken, daß das meiste von dem, was Ahlwardt 1872 in seinen ‚Bemerkungen über die Aechtheit der alten Arabischen Gedichte‘ S. 90 über Derenbourgs Ausgabe der Gedichte des Nâbigah sagte, mit den nötigen Änderungen auch für die Arbeit des Herrn Huart zutrifft. Für die Art und Weise meines eigenen Vorgehens kann ich einfach Ahlwardts Worte a. a. O. hierhersetzen: ‚Eine Menge von Stellen, die falsch aufgefaßt worden, sind von mir berichtigt; eine große Anzahl habe ich übergangen, die im Ganzen richtig erfaßt waren, wenn auch der Ausdruck mir nicht der passende zu sein schien. Ich habe mich bei allem diesen nur an Berichtigung des Textes und der Übersetzung gehalten.‘ Dabei war freilich bei zwei Gedichten (Nr. I und II) auch eine kurze Erörterung ihrer textlichen Zusammensetzung (Versfolge und Stoffeinteilung) nicht zu umgehen, weil eine ganze Reihe von Mißverständnissen in Huarts Übersetzung der Nichtbeachtung dieser Dinge entsprungen ist.

I.

Wie schon erwähnt, enthalten die Mufaḍḍaliyyât dieses Gedicht in bei weitem umfangreicherer und dabei viel besser geordneter Gestalt, auf deren Einzelheiten hier des näheren einzugehen kein Anlaß vorliegt. Wie sehr aber die Versfolge im Dîwântexte verschoben ist, mag aus folgender Vergleichung ersichtlich werden:

Dîwâu	Muf.	Dîwân	Muf.	Dîwân	Muf.
1—3 =	7—9	13, 14 =	28, 29	21—23 =	13—15
4 =	50	15 =	31	24, 25 =	45, 46
5—8 =	19—22	16 =	34	26, 27 =	17, 18
9 =	24	17 =	32	28 =	47
10 =	23	18 =	35	29 =	44
11 =	27	19 =	43		
12 =	36	20 =	11		

Dies genüge, um begreiflich zu machen, wie weit eine Übersetzung, die von der Rücksicht auf diese Verschiebung Abstand nimmt, irregehn muß.

1. وَذٰلِكَ شَأْوٌ غَيْرُ مَطْلُوبِ ,et c'est là une course qu'il est impossible de suivre!‘ Trotz dem Hinweise auf die Erklärung des Kommentars, شَأْوٌ sei الطَّلَقُ و السَّبَقُ, und einer ähnlichen Angabe im Lisân XIX, ١٤٤ (so! nicht 344) wird man doch eher übersetzen dürfen: ‚und dies (nämlich das, was nach dem Hingange der Jugend bleibt, also das Alter وَهٰذَا ٱلشَّيْبُ) ist ein unerwünschtes Ziel.‘ (Vgl. Lane s. v.)

2. وَهٰذَا ٱلشَّيْبُ يَطْلُبُهُ لَوْ كَانَ يُدْرِكُهُ رَكْضُ ٱلْيَعَاقِيبِ ,et cette vieillesse qui m'accable se mettrait à sa poursuite si la marche précipitée des perdrix pouvait l'atteindre!‘ Der zweite Halbvers bleibt nicht recht verständlich, solange er als Bedingungssatz aufgefaßt wird. Auch ist hier wie in Vers 1 die Wiedergabe von طلب durch ‚poursuivre‘ kaum zutreffend. ‚Die Jugend ist dahin und das Alter, das nun da ist, sehnt sich nach ihr; ach könnte sie erreichen der Flügelschwung der Flughühner!‘ oder besser mit رَكْضَ ‚ach könnte es sie erreichen mit dem Flügelschwunge‘ usw.

3. فِيهِ نَلَذُّ وَلَا لَذَّاتِ لِلشِّيبِ ‚nous y prenions plaisir, car la vieillesse n'en a point‘ verkennt den Sinn des Satzes: ‚in ihr (d. h. solange wir in der Jugendkraft lebten) fühlten wir uns wohl, aber für Grauhaarige gibt es keine Freuden‘. Übrigens dürfte die Lesung تَلَذّ, wie sie Ibn Qutaibah, K. aš-šiʿr ١٤٧ bietet, vorzuziehen sein, wenn anders, wie ich glaube, die Verse 1, 2, 4—6 der Mufaḍḍaliyyâtrezension[1] echt sind: ‚als ʾAsmâʿ meine grauen Haare erblickte, sprach sie: Geschwunden ist die Jugendkraft usw.; solange sie dir zu Gebote stand, durftest du der Lust fröhnen, aber für Grauhaarige gibt es keine Freuden‘, d. h. sie gab mir den Abschied. Nach den übereinstimmenden Angaben der Wörterbücher ist der u-Laut in نُلَذّ außerdem unrichtig. Auch

[1] Daß V. 3 der Muf. als unecht auszuscheiden ist, liegt auf der Hand; er stellt dieselbe literarische Spielart dar, wie etwa der V. 1 der Muʿallaqah des ʿAntarah. Gegen die Echtheit der übrigen fünf Verse ist kaum etwas Triftiges einzuwenden; ob Muf. V. 7 wirklich als Maṭlaʿ (Thorbecke, App. S. 53) anzusprechen sei, scheint mir zweifelhaft.

der Versanfang wird wohl eher ذَاكَ mit Muf. oder إِنَّ الشَّبَابَ wie in den von Thorbecke S. 54 (zu seinem V. 9) angeführten Stellen, zu welchen noch Muḥ. ʿAlî, šarḥ šudûr ad-dahab ٢٣, Takmîl (von al-Fâsî) 12[7] und Howell I, 324 kommen, zu lauten haben.

4. hat keinen Zusammenhang mit seiner Umgebung und ist als Findling in Muf. an das Ende gestellt, wo er immerhin in die Umgebung des Stammeslobes besser paßt als hier zur Erwähnung der Jugendfreuden.

5. وَكَرَّنَا خَيْلَنَا أَدْرَاجَهَا رُجُعًا ‚et quand nous ramenions nos chevaux, au retour, sur le chemin qu'ils avaient déjà parcouru.' Eigentlich müßte وَكَرِّنَا geschrieben werden, da es mit سَيْرٍ und تَأْوِيبٍ in V. 4 zusammengehört und also von يَوْمٍ abhängig ist. H.'s Übersetzung verschleiert die eigentliche Meinung des Dichters; unter كَرٌّ wird nach den Wörterbüchern die Bewegung des Reiters beim Scheinangriff verstanden;[1] die Erwähnung der أَدْرَاج soll die Unmittelbarkeit des Kehrtmachens ohne Umwege verdeutlichen. Es wäre also zu übersetzen: ‚Und des Herumwerfens der Rosse auf dem Fleck im Umkehren'. In Muf. steht der Vers hinter V. 27 und gehört in die Aufzählung der Anstalten zur Hilfe für den Vergewaltigten (daher auch كَرَّنَا, regiert von كَانَ in V. 26).

6. كَأَنَّ أَعْنَاقَهَا أَنْصَابُ تَرْجِيبِ H.'s Übersetzung ‚qui faisaient ressembler leur encolure aux pierres debout, lors du mois de Radjab, époque des sacrifices' gibt eine etwas umständliche Umschreibung einer sehr einfachen Sache ‚ihre Hälse glichen den Opfersteinen eines Rajabopfers'. Über die أَنْصَاب vgl. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, 2. Aufl., 101 ff., über die Rajabopfer ebenda 97 ff.

7. Da H. diesen in seiner Vorlage durch ein ersichtliches Versehen des Schreibers fehlenden Vers nach Muf. ergänzt, hätte er zugleich aus Thorbeckes Anmerkung entnehmen können, daß nicht ‚l'auteur du commentaire semble avoir lu صافي السَّبَب', sondern ‚صافي und ضافي السَّبِيب', und hätte dann nicht sagen können ‚mais cette leçon est contraire au mètre'. Dann hätte er aber auch in seinem Texte so schreiben müssen.

8. Im zweiten Halbverse muß es entweder heißen ذَوَاءُ قَفِيِّ ٱلسَّكْنِ oder ذَوَاءِ قَفِيِّ السَّكْنِ; H.'s Lesung ist unmöglich.

10. تَظَاهَرَ ٱلنَّيُّ فِيهِ وَهْوَ مُحْتَفِلٌ übersetzt H. ‚La graisse se montre en lui tandis qu'il cherche à dépasser la foule des concurrents'; er hat sich dazu wahrscheinlich durch eine Angabe des Kommentars verleiten lassen, falls dieser mit Thorbeckes Lc übereinstimmt, wo es heißt والمحتفل الكثير الجري; doch ist das ersichtlich eine von jenen häufigen, aber nichtsnutzigen

[1] Vgl. auch Jacob, Beduinenleben, 2. Aufl., S. 130.

Verlegenheitserklärungen der arabischen Scholiasten; jedes Epitheton, das der Kommentator sich selbst nicht erklären kann, erklärt er anderen bei einer Kamelin als ضَخْمَة oder قَوِيَّة, bei einem Rosse als سريع oder كثير الجري; die Phantasie hat dann bei H. noch ein Übriges getan. مُخْتَفِل bedeutet aber hier nichts weiter als ‚fest, feist, fleischig'.

11. Ich würde bei الجُون statt an ‚chevaux bais' lieber an ‚glänzendgraue' Wildeselstuten (die als das schnellste Wild gelten) denken; der Dichter unterscheidet: das beschriebene Roß hält Schritt mit den glänzendgrauen Eselinnen, mit den vom Futter grüngefärbten Mäulern und überholt den Genossen, also ein beliebiges anderes Pferd, von selbst, ohne Anwendung der Peitsche. Dem eigentlichen Sinne von عَفْوًا wird die Wiedergabe durch ‚d'une première course' nicht ganz gerecht; es bedeutet ‚freiwillig' im Gegensatze zum Zwange durch die Peitsche.

12. In dem Zusammenhange des Dîwântextes ist dieser Vers ziemlich unverständlich. Mit Recht hat H. an dem hier plötzlich weiblich bezeichneten Subjekte Anstoß genommen, aber seine Art, die Schwierigkeit zu erklären, kann nicht befriedigen. Er sagt nämlich ‚Allusion à une jument qui n'est pas nommée'; da unmittelbar vorher von dem — allerdings männlich bezogenen — Rosse die Rede ist, so läge es näher anzunehmen, daß der Dichter hier unwillkürlich in die gewöhnliche Redeweise solcher Schilderungen, in denen das Roß fast immer eine Stute ist, verfällt, ohne viel auf die grammatische Folgerichtigkeit zu achten. Aber auch unter dieser etwas gezwungenen Voraussetzung bleibt nicht recht verständlich, was der Dichter im Auge hat, wenn er von seinem Reittiere sagt, es habe schon öfter Arme reich und Reiche arm gemacht. Wenn ich nicht irre, scheint H. etwa an ein Rennpferd zu denken, das durch die Höhe der auf seine Schnelligkeit eingegangenen Wetten solchen jähen Vermögenswechsel verursacht. Thorbeckes Mufaḍḍaliyyâttext zeigt aber, daß der Vers einen gänzlich anderen Zusammenhang hat. Dort steht er hinter Huarts V. 18 und bezieht sich somit auf die Lanzen, wodurch der Sinn sofort klar wird; denn die Lanzen sind Werkzeuge des Krieges, von dem die besprochene Wirkung auf Bereicherung und Verarmung in typischer Weise ausgesagt wird. So z. B. al-'A'šâ E 21b:

وَلَقَدْ جَرَرْتَ إِلَى ٱلْغِنَى ذَا فَاقَةٍ   وَأَصَابَ غَزْوُكَ إِمَّةً فَأَزَالَهَا

‚gar manchmal schon hast du dem Habenichts zum Reichtum verholfen, während dein Fehdezug einen Stamm derart traf, daß er ihn zugrunde richtete'; vgl. auch Mb. V. 72—74 u. ö.

13. Auch dieser Vers steht hier am unrichtigen Platze; denn obwohl er auch im Thorbeckeschen Texte in der Pferdebeschreibung steht, so ist

er doch deutlich ein Zwillingsbruder von Thorbeckes V. 16, der im Faḫr eine unvergleichlich bessere Stellung hat; schon die ungeschickte Anknüpfung durch مِمَّا (für وَقَدْ) zeigt die oberflächliche Mache, ebenso das verlegene يُنَجِّي (für تُحْمِي); denn wenn der Dichter von seinem Rosse sagt, es verhelfe einem Geängstigten zur Flucht, so lobt er das Pferd auf Kosten seiner eigenen Tapferkeit.

17. نُفَاق im Sinne von ‚Schafthobel‘ wird sich wohl kaum belegen lassen; ich würde einen Druckfehler in Huarts Text annehmen, wenn er nicht ausdrücklich auf Thorbeckes ثِقَاف als Variante hinwiese und in der Übersetzung das Wort durch *nafâq* wiedergäbe. In einer Fußnote dazu übersetzt er das Wort mit ‚tuteur, bois au moyen duquel on redresse le bois de la lance‘. Auch diese Gleichung mit ‚tuteur‘ ist nicht begründet. Sollte dem allen nicht bloß ein (im Kommentar wiederholtes) Versehen des Schreibers zugrunde liegen? Daß dieser bei allen seinen kalligraphischen Künsten durchaus nicht immer zuverlässig ist, geht auch aus Vers

19. hervor, wo anstatt des richtigen يَشْجَى das keinen Sinn gebende شَبْج steht, das H. in شَبَجَ ändert und mit ‚fendue‘ übersetzt, auch diesesmal, ohne eine so überraschende Wiedergabe zu begründen.

20. ‚Des foudres de guerre qui tombaient sur leurs ennemis comme des sabres acérés‘; شِهَابٌ قُرْضُوبٌ dürften jedoch einen einheitlichen Begriff bezeichnen, also ‚alles verzehrende Flamme‘.

21. Es ist nicht ganz klar, wie H. zu der Übersetzung ‚pâturages ouverts‘ für الثَّغْرِ kommt, und ob diese nicht etwa dem Mißverstehen eines Scholions zuzuschreiben ist, wenn anders die zugehörige Fußnote die Umschreibung einer Kommentarstelle darstellt. Richtig gefaßt ist ثَغْرٌ ‚Lücke‘, hier wohl ‚Grenzpaß‘ oder dgl.

22. قَبْصٌ ist nicht ‚le nombre [de leurs bienfaits]‘, sondern ‚die Masse des Besitzes‘; die gleiche Bedeutung hat قِبْصٌ bei Thorbecke.

24. Dieser und der folgende Vers beschreibt die Tüchtigkeit des Stammes, durch die er auch der schlimmsten Lage gewachsen ist; in Thorbeckes Text stehen beide in einem ganz anderen Zusammenhange im Schlußteile des Gedichts. Die Erwähnung des Nordwindes und die bei Thorbecke bald darauf folgende Beziehung auf das Behagen der Gäste ließe übrigens darauf schließen, daß der Dichter sagen will: In rauher Jahreszeit suchen wir Unterschlupf auch in wenig anheimelnder Umgebung; aber auch da hat unsre Gastlichkeit keine Grenzen. مُجْدُوبٌ kann übrigens hier trotz den Auseinandersetzungen al-ʾAṣmaʿîs nicht ‚si méprisable qu'elle fût‘ bedeuten, sondern ist einfach ‚verdorrt, vertrocknet‘.

25. In der Fußnote zu diesem Verse steht ein Zitat von Ibn Mayyâdah, dessen Behandlung einiger Anmerkungen bedarf. Denn es ist aus einer 'Urjûzah, während H. notiert ‚mètre sarî'‘. Freilich passen nur V. 1 und 2 ins Rajaz, aber der dritte paßt auch nicht ins Sarî'; ferner reimt er nicht, denn er geht auf ـَاسْ aus, jene aber auf ـَاقْ; endlich ist er überhaupt kein Vers, sondern ein ganz prosaisches Scholion. H. übersetzt: ‚il te suffit . . . d'avoir vu une terre brune, de ce qu'a laissé le fils du maître, terre brune, déposée par l'usure, foncée comme la mélasse‘. Ob diese Worte einen Sinn haben, scheint ihn wenig zu bekümmern; aber von alledem steht in der Stelle kein Wort! Die beiden Verse bedeuten: ‚dir muß genügen . . . ein Weizenkorn von dem, was der Drescher ausdrosch‘.[1] Die dritte Zeile ist eine Erläuterung zum V. 2; hier ist nicht zu lesen سمراء حِطّةٌ دَرْسٍ دِبَّاسْ, sondern سَمْرَاءُ حِنْطَةٌ دَرْسٌ دِيَاسٌ[2] ‚Samrâ' ist ein Weizenkorn, dars bedeutet Dreschen‘. Die beiden letzten Worte wiederholen kurz den dem Zitat vorangehenden Satz, den H. folgendermaßen wiedergibt: ‚دَرْس signifie دِبَّاس pour les habitants de la Syrie et de l''Irâq‘, indem er einer klaren Übersetzung des Wortes دِبَّاس ausweicht. Da aber selbst arabische Kommentatoren nicht ein bekanntes Wort durch ein unbekanntes zu erklären pflegen, so werden wir nicht sehr weit fehlgehen, wenn wir annehmen, daß der Satz in dem von H. leider nicht mitgedruckten arabischen Texte etwa lauten dürfte: والدَّرْسُ الدِّيَاسُ بلغةِ أهلِ الشامِ والعراق; vgl. Lis. VII, ٣٨٣ ı.

27. كُورٌ ist der Kamelsattel, لِبْدٌ die wollene Satteldecke, die entweder unter dem سَرْجٌ, dem Pferdesattel, oder auch allein auf dem Rücken des Rosses liegt. Die Eigenschaftswörter des ersten Halbverses beziehen sich somit auf die Kamelin, die des zweiten auf das Pferd.

28. Diesen Vers haben weder die beiden Kommentatoren (al-'Aṣma'î und 'Abû 'Amr aš-Šaibânî), noch H. verstanden, u. zw. aus einem und demselben Grunde: weil ihnen sein Zusammenhang nicht klar war. Im Dîwântext ist dieser Zusammenhang durch die Versumstellung unterbrochen; auch in Thorbeckes Text ist eine unmittelbare Anknüpfung an das Vorangehende (V. 24, 25 bei H.) nicht ersichtlich; aber der weitere Zusammenhang ist deutlich der Preis der Gastlichkeit (s. o. die Bemerkung zu V. 24). Es dürfte ein unmittelbar voranstehender Vers ausgefallen sein, in welchem von der

[1] Huart liest تَرْكَ; ob dies einem Irrtum des Schreibers oder H.s selbst zuzuschreiben ist, weiß ich nicht; jedenfalls muß دَرْسَ gelesen werden, weil sonst der Vers nicht als Šâhid dafür stehn könnte; s. auch Jauharî I, ٤٥٣, 'Asâs I, ١٧٥, Lis. VII, ٣٧٣ und Tâj IV, ١٤٩. Zu ابن مُخَرَاق vgl. meine Bemerkung zu Qais b. al-Ḥaṭîm IV, 21, ‚Islam‘ VI, Heft 2.

[2] Man kann auch lesen سَمْرَاءُ حِنْطَةٌ دَرْسٍ دَيَّاسٍ, wenn man der bei H. stehenden Vokalisation Rechnung tragen will und annimmt, daß sie seiner Vorlage angehört. Auch dann wäre sachlich die oben vorgeschlagene Lesung freilich vorzuziehen.

Bewirtung der Gäste mit den Hilfsmitteln, die eine große Kamelherde bietet, die Rede gewesen sein muß. Indem man den Gästen davon anbietet, ‚sagt man: ihre Koppel ist ganz nah bei ihrem Weideplatz (das Milchholen macht also keine Umstände; darum zugegriffen) und wenn auch alle Gemolkenen mit Milcharmut davongehen sollten!‘ Was die Kommentare vorbringen, ist bloß — und zwar mit dürftigster Phantasie — geraten.

II.

Auch dieses Gedicht ist in ersichtlicher Unordnung betreffs der Versfolge überliefert, ohne daß uns jedoch wie beim ersten eine bessere Textgestalt bekannt wäre. Soweit man in dieser Hinsicht an der Hand bloßer Vermutung Schlüsse ziehn darf, möchte ich folgender Aneinanderreihung der erhaltenen Verse das Wort reden: 1, 2, 20—22, 3, 17—19, 10—16, 4—9, 27—31, 24, 32, 23, 25, 26, 33—35; das ergäbe folgende Inhaltsverteilung: Halt an verwitterten Lagerspuren (1, 2), an denen jetzt die Wildrudel grasen (20—22); sie gehörten einst dem Mädchen von al-Ḥâriṯ an (3), dessen Reize in der Erinnerung wieder lebendig werden (17—19); Übergang (10, 11) zur Kamelsbeschreibung (12), die in der Beschreibung eines Wildesels (13—15) und seines Rudels (16) verläuft. Episodische Gewitterschilderung (4—9). (Der Übergang zum nachfolgenden Hauptteile fehlt). Lob des Stammes der Banû Saʿd, denen ich mich selbst ergeben habe nebst meinem Pferde (27—29) und meinem Speer (30); Selbstlob (31, 24, 32); Lob meiner Krieger (23, 25, 26, 33—35). Die Lücke vor V. 27 mag einen längeren Dithyrambus auf die Banû Saʿd vertreten, und auch die einzelnen Beschreibungen, namentlich in der zweiten Hälfte der Qaṣîdah, dürften ursprünglich etwas umfangreicher gewesen sein, so daß das Ganze wohl gegen 45 Verse gehabt haben wird.

1. هَاجَ mit ‚a traversé rapidement‘ zu übersetzen, geht nicht an. Es wird wohl richtig zu lesen sein هَاجَ المَنَازِلُ رِحْلَةَ المُشْتَاقِ ‚(das Wiedererkennen) der Lagerspuren beschleunigt den Wiederaufbruch des Sehnsüchtigen‘. Im zweiten Halbvers l. دِمَنٌ.

3. تَنَآءَى النَّوَى بِهِمُوا ‚leur projet . . . les eût éloignés‘, richtig ‚die Reise hatte sie (l. بِهِمْ) entführt‘. L. تُرِيدُ.

4. Die nun folgende Gewitterschilderung (V. 4—9) gehört sichtlich nicht hierher, denn sie trennt die Nasîbverse 17—19 von der Erwähnung der beschriebenen Schönen, an die sich unmittelbar die Kamel- und Wildeselbeschreibung (10—16) anschließt. Wir haben es hier mit einem jener nicht seltenen Fälle zu tun, wo die Gewitterschilderung losgelöst von dem Nasîb eine besondere Episode des Gedichtes bildet; ein klassisches Beispiel dafür bietet die Muʿallaqah von al-ʾAʿšâ (Tibrîzî V. 36—43). Ausführlicheres darüber

werde ich in der bald erscheinenden Erläuterung zu dem genannten Gedichte darlegen. In unserem Falle deutet schon die von H. richtig erfaßte Einleitung durch das واو رُبَّ auf die Selbständigkeit der Episode hin. Der Redaktor des Dîwâns hat sie aber gewohnheitsmäßig der Schilderung der ʾAṭlâl angeschlossen, ohne sich darum zu kümmern, ob sie sich hier in den übrigen Zusammenhang des Gedichtes einfüge. Die Episode ist nicht vollständig; es fehlt der Vers, der das Verbum des mit وَمُجِرّ beginnenden Satzes enthalten haben muß; auch H. hat das empfunden und übersetzt daher: ‚Que de fois l'on a vu passer le nuage' usw., was nicht im Text steht, aber ungefähr den sonst in solchen Fällen gebräuchlichen Wendungen (بَلْ هَلْ تَرَى, يَا مَنْ رَأَى, أَصَاحِ تَرَى بَرْقًا, daneben allerdings auch أَرِقْتُ لَهُ, بِتُّ أَرْقُبُهُ u. dgl. m.) entspricht. Der zweite Halbvers bietet ein seltsames Bild, indem er die schwankende Bewegung der unteren Wolkenfransen mit dem Zappeln an den Hälsen hängender Strauße vergleicht, wenn anders H. richtig übersetzt (‚semblables au balancement des autruches suspendues par le cou'), was im Sinne absoluter Wörtlichkeit allerdings der Fall ist; es ist m. E. aber doch nötig hinzuzufügen, daß es sich offenbar um mit dem Lasso gefangene und zu Boden geworfene, also nicht im eigentlichen Wortsinne ‚aufgehängte' Strauße handelt. Ist das richtig, so wäre dies die meines Wissens einzige Erwähnung solcher Fangart auf arabischem Gebiete.

5. نُكْبَاء bezeichnet eine quer über Land kommende Wolke, wobei die östliche Qiblah vorausgesetzt ist; man versteht darunter eine Windrichtung zwischen den Kardinalrichtungen der Windrose, die also durchaus nicht gerade ‚entre le Nord et l'Ouest' zu sein braucht. Vgl. Lisân, Tâj, Lane usw.

7. مَذَانِبَ كُلِّ مَدْفَعٍ تَلْعَةٍ sind nicht ‚les rigoles de tout canal d'irrigation dérivé du torrent'; مِذْنَب ist eigentlich ‚Schwanz, Anhängsel' und bezeichnet hier den Seitenzufluß, der der مَدْفَعة zufließt; diese dagegen stellt den Ort vor, in welchem sich das Wasser eines Wâdî sammelt, und تَلْعَةٌ ist dessen Wassermasse selbst. Auch der zweite Halbvers عَجِلَتْ سَوَاقِيهَا مِنَ الإِتْآقِ ist mit ‚que les ruissaux se hâtent de remplir' nicht richtig übersetzt; سَاقِيَةٌ ist einfach das Rinnsal, das einen Bach ‚speist' (der Araber sagt ‚tränkt'). Ich würde übersetzen: ‚man sieht die Zuflüsse manches Wildstrombettes, wie ihre Speiserinnen infolge des Anschwellens dahinschießen.'

8. lautet:

وَكَأَنَّ مَدْفَعَ سَيْلِ كُلِّ دَمِيثَةٍ   يُعْلَى بِذِي هَدَبٍ مِنَ ٱلْأَعْلَاقِ

H. übersetzt: ‚On dirait, que tout ruisseau de torrent de chaque plaine est orné de ces lambeaux de vêtements de laine qu'il est d'usage d'attacher aux arbres à feuilles *hadab*.' Davon steht aber in seinem Texte nichts. مَدْفَع ist auch

hier ‚Bett‘; دَمِيثَة ist eine Schlammbank, wie sie von den Wildbächen am Ausgange der Wâdîs ins Flachland abgelagert werden; هَدَب sind nicht ‚feuilles minces et pointues‘, wie H. unvollständig aus Lisân schließt. Was wir uns darunter vorzustellen haben, ergibt sich aus Folgendem: bei Lane finden wir unter هَدَب: ‚[generally signifies slender sprigs, like strings, garnished with minute, amplexiant, appressed, acute leaves, overlying one another like the scales of a fish:] the branches, or twigs, of the أَرْطَى and similar trees, that have no leaves: [The foliage of the cypress and tamarisk, and the like:] leaves of a tree that are permanent, (and that have not a projecting nerve along the middle, TA.) as those of the cypress and tamarisk and سَمُر. Those parts of a plant that are not وَرَق, but that have the place of وَرَق: or any وَرَق that have not width; as those of the أَثْل and سَرْو and أَرْطَى and طَرْفَاء‘. Dazu vergleiche man, was Johannes Walther, Das Gesetz der Wüstenbildung 2. Aufl. S. 74 sagt: ‚In Anpassung an den heftigen Wind sind die Blätter aller perennierenden Wüstenpflanzen kurz, schuppenartig, schmal und pfriemenförmig oder mit einem dichten Pelz weißer Haare bedeckt‘. مِنَ الإِعْلَاقِ übersetzt H. so, als stünde مِنَ الأَعْلَاقِ (was allerdings der Kommentar vorauszusetzen scheint); es bedeutet aber ‚infolge des Anhängens‘. Somit wäre der Vers zu übersetzen: ‚so daß das Bett des Wildbachs in mancher Schlammbank gleichsam überragt ist von hadabbewachsenem (Geäste) infolge der anhängenden Schlammkruste‘, d. h. diese Kruste auf dem aus dem Schlammufer hervorstehenden dürren Reisig sieht aus wie Hadablaub. Liest man aber mit dem Kommentar مِنَ الأَعْلَاقِ, so ist das Bild so zu verstehn: das Bachbett ist von Geäste überragt, ‚das gleichsam mit Hadab aus Weihlappen belaubt ist‘, die dichte, fetzig herabhängende Schlammkruste sieht aus wie gleich dem Hadablaub dicht aneinander gereihte Lappen. Über das Behängen heiliger Bäume mit Kleidern und Lappen s. Goldziher, Muh. Studien II, 350, Wellhausen, Skizzen II, 101 und Reste arab. Heidentums[2] 104.

9. Durch diesen Vers scheint die Lesung الأَعْلَاق in V. 8 bestätigt zu werden; doch könnte er auch aus einem anderen Zusammenhange hierher verschlagen worden sein.

10. فَوَقَفْتُ فِيهَا ‚J'y ai arrêté‘. H. scheint das ها auf den Ort des Gewitters zu beziehn, wie auch aus seiner Übersetzung von V. 11 hervorgeht; es gehört aber zu المَنَازِل in V. 1.

11. lautet:

حَتَّى إِذَا هِيَ لَمْ تُبِنْ لِمُسَائِلٍ   وَسِعَتْ رِيَاحَ ٱلصَّيْفِ بِالأَصْيَاقِ

H. übersetzt: ‚De sorte que, si elle ne les avait pas divisés en différents torrents, cette nuée aurait été assez vaste pour contenir, dans sa poussière, les vents de

l'été.' Dagegen ist vor allem zu sagen, daß im Texte nicht etwa تَبِنْهَا (oder ein anderes Pronominalsuffix) steht, und daß somit nicht übersetzt werden kann ‚si elle ne les avait divisés'; weiters bleibt völlig unklar, wer diese ‚les' sind? Etwa die Sommerwinde? Aber wie kann eine Wolke Winde teilen und noch dazu in Wildbäche? Oder was sonst könnte als Gegenstand dieser ihrer Tätigkeit in Frage kommen? Dieselbe Wolke aber wäre, falls sie jene Teilung nicht vorgenommen hätte, geräumig genug gewesen, um in ihrem(?) Staube(!) die Sommerwinde zu enthalten(?!). Ich gestehe, daß ich mir bei dieser Aussage schlechterdings nichts vorstellen kann. Aber an H.s Übersetzung ist kein Wort richtig; auch vom Standpunkte der Wörtlichkeit nicht, denn dann müßte im arabischen Texte stehen: حَتَّى لَوْلَا أَبَانَتْهَا مَسَايِلَ لَكَانَتْ وَاسِعَةً تَضُمُّ فِي أَصْيَاقِهَا رِيَاحَ ٱلصَّيْفِ. Indessen Salâmah hatte nicht die Absicht Unsinn zu dichten und drückt sich im Zusammenhange der ganzen Stelle auch klar genug aus: (V. 10) Nun hielt ich an ihr (der Lagerspur) meine Kamelstute an; (die aber stöhnte vor Verlangen nach dem Heimritte und sehnte sich gar sehr), (V. 11) bis ich, als sie (die Lagerspur) nicht deutlich Antwort gab auf meine Fragen[1], da sie den Sommerwinden mit den aufgewirbelten Staubwolken offen gelegen hatte, (V. 12.) laufen hieß eine Kamelin' usw.

12. ‚J'ai envoyé une chamelle rapide, dont on dirait que ses poils d'en bas sont devenus noirs par suite de la maigreur'. هَوْجَاءَ ٱلنَّجَاءِ ist ‚hastig im Rennen'. Im zweiten Halbverse hat H. den Zusammenhang der durch كَأَنَّهَا eingeleiteten Periode nicht erkannt, die sich in V. 13 usw. fortsetzt. Auch hat ihn der Widersinn des von ihm gelesenen Textes nicht beirrt; denn Haare, die vor Magerkeit schwarz werden, sind ein unerhörtes Naturspiel. Auch der Kommentar spricht nicht davon. Der Vers ist nicht so schwierig zu verstehn, wenn man mit der Redeweise der Dichter vertraut ist und auch ihre prosodischen Gewohnheiten kennt; so muß hier der Beginn des zweiten Halbverses mit einem 'Alif prostheticum stutzig machen. Darin liegt in der Tat der Fehler, der den Übersetzer irre machte: es ist anstatt إِدْهَمَّ zu lesen إِذْ هَمَّ; ‚die Kamelin gleicht, wenn das unterste ihrer Eingeweide eingefallen ist infolge des Schwindens, einem ausgemergelten Wildeselshengste' usw.

13. Die Adjektivform فَعِلٌ ist die normale, ihr Ersatz durch فَعْلٌ ist nur im Notfalle des metrischen Zwanges zulässig. Da dieser hier nicht vorliegt, so kann nicht صَخْبٌ gelesen werden, sondern es muß صَخِبٌ heißen.

14. أَخْدَرِيَّات sind nicht schlechtweg ‚des ânesses sauvages', sondern ein bestimmter Schlag, der von einem Hengst namens أَخْدَر abstammt. In der

[1] لِمَسَائِلِي, was leicht zu verlesen und zu verschreiben ist in لمسائل.

Aussprache الدَّنا (nicht الدِّنا) stimmen alle geographischen Gewährsmänner überein. دُهْمَى ist das für das Steppenklima so charakteristische Blaugras. وَلَجَّ فى أحناق ‚et il persévère au milieu des bêtes amaigries' halte ich in Text und Übersetzung für verfehlt; ich weiß nicht, wie H. zu der Bedeutung ‚bêtes amaigries' für أَحْنَاق gekommen ist; dieses Wort selbst ist meines Wissens nicht belegbar. Wäre aber Form wie Übersetzung richtig, so müßte hier فِي ٱلْأَحْنَاقِ stehen. فِي أَحْنَاق könnte es nur dann heißen, wenn es sich um einen Ortsnamen handelte. Dagegen gibt die durch Lis. XVIII ٣٠١ überlieferte Form فِي إِحْنَاقٍ einen grammatisch wie dem Sinne nach gleich befriedigenden Text: ‚er aber verharrt in Magerkeit'.

15. Auch hier ist صَخِبٌ zu lesen. Der zweite Halbvers ist ganz unverständlich übersetzt. كَأَنَّهُ مِمَّا يُغَرِّدُ مُوهِنًا بِخِنَاقٍ soll heißen ‚comme s'il était pris d'un étranglement quand il module, au milieu de la nuit', bedeutet aber tatsächlich wörtlich ‚als wäre er von dem, was gurrt, um Mitternacht in der Kehle', d. h. das Brähen des Esels wird mit dem Gurren der Taube verglichen.

16. أَشَدَّ جِحَاشَهَا شِزَبٌ übersetzt H. ‚(onagres maigres), dont la maigreur a repoussé les poulains;' richtig ist: ‚deren Fohlen Hagerkeit (l. شُزُبٌ) einschnürt'. Die Übersetzung ‚minces comme les arcs qui servent à lancer les flèches dites sirâ' beruht auf der irrtümlichen Deutung einer unrichtigen Lesung; l. كَأَقْوَاسِ ٱلسَّرَاءِ ‚gleich den Bögen aus Sarâ'holz', vgl. Zuhair XV, 15 und Schwarzlose, Waffen 255. دِقَاقٍ ist ein Epitheton für sich und hängt mit dem Bogenvergleich nicht zusammen.

18. Auch hier begeht H. den soeben besprochenen Fehler, zwei einfach nebeneinander stehende Aussagen in einen ursächlichen Zusammenhang zu bringen, indem er übersetzt صِرْفٌ تَرَى قَعْرَ ٱلْإِنَاءِ وَرَاءَهَا ‚c'est un vin si pur, que tu aperçois derrière lui le fond du vase'; wogegen صِرْفٌ nicht ‚rein' oder ‚klar', sondern ‚ungemischt' bedeutet und mit der Durchsichtigkeit des Weines nichts zu tun hat.

20. تَمَشَّى خِلْفَةً bedeutet nicht ‚marcher de façons diverses', sondern ‚sie gehen hintereinander'; vgl. Lisân s. v. Über موق vgl. Fraenkel, Aram. Fremdw. 55. Dieser Vers wird Mu'arrab ١٣٨, Lisân XII, ٢٢٧ und Tâj VII, ٧٣ dem Namir b. Taulab beigelegt.

22. ولقد هَبَطَتْ ist unverständlich; die Aussage kann sich, wie die zweite Vershälfte zeigt, nur auf das weidende Wild beziehen; es ist daher هَبَطْنَ zu lesen. فاضلة ist nicht ‚le reste'; die Tiere ‚grasen von dem Überflusse der Flur mit den Mundwinkeln'.

23. Daß dieser Vers einerseits mit den vorangehenden nichts zu tun hat, andererseits unmittelbar vor V. 25 gehört, ist wohl ohne weiteres klar; es

handelt sich um die Kampfmittel, mit denen der Dichter den Banû Saʿd zu Hilfe kommt: die Kriegerschar, er selbst, sein Reittier und seine Lanze. Ich glaube daher, daß man das metrisch unvollständige أَهْدَى am Versbeginn unbedenklich zu أَهْدَيْتُهُمْ ergänzen darf. أَهْدَى سَلَفًا mit ,il a dirigé les premiers arrivés' übersetzt ergibt einen schiefen Sinn; سَلَف (ein sogenannter ,Plural' zu سَالِف) sind nicht ,zuerst Angekommene', sondern ,vorangegangene' (z. B. Vorfahren) oder ,solche, die voranzugehen pflegen' (also ,Vornehme'); übrigens ist das Wort in unserem Verse mit dem unbestimmten Artikel versehen; also: ich führte ihnen zu eine Schar von Vornehmen, die (fern jeder Beschäftigung mit plebejischen Dingen) nur von Wetteinsätzen und von Gedanken an Wetten und Wettspielen zu sprechen pflegen'.

24. Ist die Lesung أُسْدًا richtig, so gehört dieser Vers nicht an diese Stelle, sondern etwa hinter V. 31; doch würde auch die Kollektivform أُسْدًا ins Versmaß passen, die zu der jetzigen Umgebung des Verses besser stimmt; ,der Kriegsansager sieht, wenn er (zu dieser Kriegerschar) kommt, einen Löwentrupp'. L. ذَوَاجِدَ.

27. ذَاتُ كَرِيهَةٍ وَتَرَاقِي (so zu lesen!) ,se laissant contraindre au combat et ayant des os *tarqoû'a*'. Diese Übersetzung beruht zum Teil auf einem Mißverstehen des Kommentars, zum Teil auf allzu unselbständiger Hinnahme von dessen Behauptungen. Was ذَاتُ كَرِيهَةٍ betrifft, so sagt das Scholion nichts weiter als ,er zwingt sie zum Laufen, weil sie stark ist und kräftigen Widerstand leistet gegen seinen Zwang'; vom Kampfe ist nicht die Rede. Was die Behauptung betrifft, التَّرَاقِي (so ist zu lesen) sei أَوَّلُ جُزْئِهِ, d. h. der erste Teil(?) von الشَّظَى, so ist darauf nichts zu geben, da nach den übereinstimmenden Angaben der Lexikographen شَظًى beim Rosse die ,Ellenbogenbeine' (vgl. Haffner, Kitâb al-chail, Zu Z. 62; H. übersetzt ,rotule') bezeichnet, während der تَرْقُوَة genannte Knochen ebenso einstimmig als ,Schlüsselbein' bestimmt wird. Aber es ist nach der Gestaltung des Textes تَرَاقِي nicht zu الشَّظَى, sondern zu كَرِيهَة gehörig, bezeichnet also keinen Knochen, sondern eine Charaktereigenschaft des Pferdes; es kann Infinitivnomen der VI. oder Plural des Infinitivnomens der II. Form von رقى sein. Also ,voll Widerspenstigkeit und Aufbäumens'. Im Kommentar wird vielleicht besser zu lesen sein وَالتَّرَاقِي أَوَّلُ جَرْيَةٍ (allenfalls جَرْيِهَا) ,der Anfang eines Rennens', weil das Roß beim Antreiben sich durch Bäumen sträubt. H. denkt übrigens nicht an ein Pferd, sondern an eine Kamelin; aber das Kriegstier ist nicht das Kamel, sondern das Roß (vgl. Jacob, Bed.[2] 73 und 124); unter den Zurüstungen für den Krieg werden stets Rosse, nie Kamele aufgezählt; vgl. Imru'ulqais XIV, 11. 12, al-'Aʿšâ Mb. 62, auch Imru'ulq. XIX, 25. Auch die folgenden Verse deuten eher auf eine Pferdestute.

28. lautet:

كَٱلصَّعْدَةِ ٱلْجَرْدَاءِ أَمَّنَ خَوْفَهَا لُطْفُ ٱلدَّوَاءِ وَأَكْرَمُ ٱلْأَعْرَاقِ

H. übersetzt: ‚comme une ânesse au poil ras; contre la crainte de la perdre vous garantissent un doux remède et la plus noble des origines', wozu noch eine Fußnote besagt: ‚Commentaire: الصعدة القناة كلّها; mais c'est une aberration, car il ajoute aussitôt: ولطف الدواء أي قيامه عليها بالعَلَف والسَّقْي, ce qui indique bien, qu'il s'agit d'une ânesse'. Ein wahrer Rattenkönig von Mißverständnissen! Vor allem muß uns doch als sehr merkwürdig auffallen, daß hier von Jemandem die Rede sein soll, der zu fürchten Anlaß hätte, er könnte die Wildeselin (mit einer Hauseselin wird wenigstens im lobenden Sinne ein Roß oder Kamel niemals verglichen) verlieren! Wer mag das sein? Doch nur ihr Hengst! Und wodurch fürchtet er sie zu verlieren? Offenbar durch Krankheit, denn dagegen ist er ausgerüstet durch eine süße Arznei; welcher Art diese ist, sagt der Kommentar: seine Sorge um sie durch Futter und Trank. Die Krankheit wäre also der Hunger. Soweit könnte ja zur Not alles in Ordnung zu sein scheinen. Aber ein weiteres Mittel gegen jene Furcht wird noch angeführt: edle Herkunft! Soll das heißen, daß der Hengst zu edel ist, um sich zu fürchten? Eine solche Annahme wäre doch sehr wenig am Platze, da ja diese Furcht nicht der Feigheit, sondern liebevoller Sorge entspringt. Was aber etwa der Stute selbst ihre Abstammung gegen das Hungern helfen sollte, ist unausdenkbar. Wir stehen also hier wieder einmal vor der Wahl anzunehmen, daß entweder der Dichter drauf losgereimt habe, ohne auf den Sinn seiner Verse zu achten, oder H. drauf losübersetze, ohne zu erwägen, ob das, was er so zustande bringt, verständlich und verständig sei oder nicht. Die Wahrheit ist, daß erstens die beiden von ihm abgedruckten Kommentarsätze inhaltlich nichts miteinander zu tun haben und sehr wohl nebeneinander zu Recht bestehen, zweitens خَوْفَهَا unter keinen Umständen heißen kann ‚la crainte de la perdre', sondern nur entweder einfach ‚ihre Furcht' oder etwa noch ‚die Furcht vor ihr', und drittens dieses ها sich nicht auf الصَّعْدَة, sondern auf آمِنَةُ الشَّظَى in V. 27 bezieht, so daß übersetzt werden muß: ‚(eine Stute) gleich der schlanken, glatten (Lanze), die gegen Furchtsamkeit gesichert ist durch die Vortrefflichkeit der Wartung und edle Abstammung'.

30. H. beachtet nicht die Anknüpfung an das Vorangegangene in وَأَصَمَّ; die in V. 27 begonnene Aufzählung wird hier fortgesetzt: وَأَصَمَّ ist parallel zu وَآمِنَةُ. Zugleich findet hier die Überleitung zum فَخْر statt, denn die Hände, in denen nach der Aussage des zweiten Halbverses der Speer liegt, sind offenbar die des Dichters selbst. Beachtenswert ist dabei die Art, wie er von

sich spricht, indem er den Ausdruck غُلَامُ كَرِيهَةٍ gebraucht. كَرِيهَة ist hier ähnlich behandelt wie ein Gottesname, und غُلَامُ hat die Bedeutung von عَبْد, während ihm H. den Sinn von فَتًى beilegt, was unmöglich ist. مِخْرَاق heißt nicht ‚généreux‘ sondern entweder ‚one, who exercises art in the management of affairs‘, also ‚der Geschickte‘, oder ‚a man who engages in wars, or fights, and is active therein‘. Der Vers ist also zu übersetzen: ‚ferner einen harten, festen von den Speeren Rudainahs in den Händen eines Unheildieners, eines Kriegsgeübten‘.

32. l. تَلَاقِي.

III.

2. وَحَادِثُهُ فِي ٱلْعَيْنِ جِدَّةُ مُهْرَقِ ‚und sein erster Anblick ist dem Auge wie die Schriftzeile eines Pergamentblattes‘. H.: ‚il se présent nouvellement à l’œil comme une page blanche tout fraîche‘; dazu Fußnote: ‚Le texte est obscur‘.

3. lautet (H. liest صَارَةِ):

لِأَسْمَاءَ إِذْ تَهْوَى وِصَالَكَ إِنَّهَا كَذِي جُدَّةٍ مِنْ وَحْشِ صَارَةَ مُرْشِقِ

Das soll heißen: ‚elles appartiennent à Asmâ, qui, lorsqu’elle désire te rencontrer, est semblable à une gazelle à tache blanche, de celles qui donnent le musc, tendant le cou et regardant‘. Hier ist schon die Grundanschauung unrichtig, als ob es sich um gelegentliche, beliebig fortzusetzende Zusammenkünfte handelte, bei welchen die Schöne sich in ihrer Grazie darbietet. جُدَّة heißt nicht ‚tache‘ sondern ‚Streif‘, und ذُو جُدَّة kann niemals die Gazelle, sondern jedes gestreifte Tier, in diesem Zusammenhange aber nur den Antilopenbock bezeichnen. Wer mit altarabischen Gedichten nur halbwegs vertraut ist, weiß ferner, daß in einem solchen Verse hinter مِنْ وَحْشِ ein Ortsname folgen muß, und daß dies hier um so mehr zutrifft, als der Mangel der Nunation in صَارَة eine auch in der Poesie unerhörte Freiheit darstellen würde, da ja مُرْشِق deutlich ein Epitheton des geschilderten Tieres ist, wie es denn auch von H. so behandelt wird, infolgedessen aber auch nicht im Genetivverhältnis zu صَارَة stehen kann. Was nun aber das in Tibet einheimische Moschustier in einem altarabischen Gedichte zu tun haben könnte, ist eine Frage, die sich H. offenbar nicht vorgelegt hat. صَارَةُ, das appellativisch eine Bergkuppe bezeichnet, ist ein in Arabien mehrfach vorkommender Ortsname; vgl. Yâqût s. v.; Bakrî, der unseren Vers S. ٥٩٧ anführt, hat aber dafür صَاحَة. ‚Der ’Asmâ’ (gehörten diese Spuren), als sie noch das Verhältnis mit dir liebte; sie glich einem streifigen (Antilopenbock) von dem Wildstande Ṣârahs, einem scharfäugenden.‘

8. ‚Pourquoi pleurer sur des vestiges, qui n'ont qu'une année d'existence?' رُسُومٌ مُحِيلَةٌ sind aber im Gegenteil Spuren, die mindestens ein Jahr alt sind; wäre H.'s Übersetzung richtig, so müßte der Abschiedsschmerz um so heftiger werden, je älter er ist.

12. العَارِض المُتَأَلِّق sind Epitheta des Heeres selbst; also nicht ‚l'armée semblable à une nuage qui monte à l'horizon, rempli d'éclairs', sondern ‚das breitgelagerte, schimmernde (Heer)'; H. hat sich durch den Kommentar verleiten lassen, den er in den Text hineinübersetzt.

19. ‚La manière dont le sabre coupait leurs têtes rappelait le bruit sec des grains tombant sur un sol aride et brûlé'; ein sonderbares Bild! Der ‚Lärm', den fallende Grassamen auf einem dürren Boden hervorrufen, ist wohl nur die Erfindung eines, der auch das Gras wachsen hört; in dem Verse und im Kommentar steht nichts davon. Das tertium comparationis ist vielmehr die Menge. ‚Das Mähen der Mašrafiten an ihren Köpfen glich dem Niederfallen von Grassamen auf trockenen, verbrannten (Boden).' Diese Epitheta des Bodens gehören wesentlich zum Bilde, da eben die Trockenheit und Hitze die Samenkörner zu reichlichem Ausfallen bringen.

22. l. سابِغَةٌ.

27. ‚Nous emmenons Firâs captive; elle ne sera pas relâchée' sagt zu viel. ‚Wir ließen Buḥair liegen da, wo sein Glück erlahmt war, während Firâs unter uns weilte als Gefangene, Unfreie'.

28. Das Pronominalsuffix in سِرْبالَهُ bezieht sich nicht auf Jaʿfar, sondern auf ʿÂmir: ‚Wäre nicht das Dunkel der Nacht gewesen, nie wäre ʿÂmir zu Jaʿfar heimgekehrt, ohne daß sein Schurz zerrissen worden wäre'.

29. بِضَرْبٍ يَظَلُّ ٱلطَّيْرُ فِيهِ جَوَانِحًا übersetzt H. ‚un coup de taille tel que l'oiseau s'y trouverait le jour en pleine nuit' und bemerkt dazu am Fuße ‚l'auteur veut dire que la blessure est tellement grande que l'oiseau s'y arrêterait comme sous un buisson.' Es geschieht ihm hier wieder, daß er nicht nur den Vers, sondern auch die Erklärung nicht versteht; denn im Kommentar ,جوانح est expliqué par دوانٍ من الأرض «branches flexibles et pendantes, proches de la terre»'. Die Erläuterung des Kommentars bedeutet aber nichts weiter als ‚sich der Erde nähernd'; warum H. dabei gerade an Äste denkt, ist nicht begreiflich, seine Ausgestaltung von يَظَلّ جَوَانِحًا zu ‚s'y trouverait le jour en pleine nuit' aber ein reines Phantasiestück. Der Text besagt nichts weiter als: ‚mit einem Schwertschlage, an (dessen Wunde) die Vögel[1] (nahe am Boden) flatternd verweilen'.

[1] Daß Huart طَيْر als Singular übersetzt, muß billig Verwunderung erregen.

30. ‚Or notre gloire n'est point une tribu dans la contrée volcanique' ist ganz unverständlich. شُعْبٌ bezeichnet eine Bodenfurche oder ein Rinnsal; daß diese Bedeutung hier gemeint ist, geht aus dem Gegensatz zu بَحْر hervor. Auch die Übersetzung von فَيْهَق durch ‚vaste' ist nicht zutreffend; die betreffenden Angaben in den Wörterbüchern gehen deutlich auf verflachende Ungenauigkeiten der Gewährsleute zurück. Die Grundbedeutung ist ‚angefüllt, überquellend'; die Wüste heißt so, weil sie mit der Masse der Hitzspiegelung überquillt; vgl. z. B. Ruʾbah XLI 52 f.: ‚und wenn sie erstiegen haben von der Weite einer Wüste eine angefüllte (فَيْهَقَا), über die die Luftspiegelung einen schimmernden Teich geworfen hat' usw. Der Dichter will also sagen: ‚unsre Macht ist nicht (wie) ein Rinnsal in einem Lavagebirge, sondern ein Meer in einer überquellenden Gelbsandwüste'.

32. steht im Gegensatze zu V. 30: ‚während der Ruhm Maʿadds' usw.

33. اذا heißt nicht ‚lorsque' und steht nicht etwa als Wiederholung des إذْ in V. 32, sondern leitet eine neue Satzverbindung ein: ‚Sooft die Indischen unsere Stöcke waren (d. h. sooft wir im Laufe unserer Beziehungen zu Maʿadd zum Kampfe genötigt waren, in welchem man mit Schwertern aufeinander losschlägt), zielten wir damit auf manchen Kopf und manchen Scheitel.'

36. عُجِلْتُمْ عَلَيْنَا حُجَّتَيْنِ عَلَيْكُمُو übersetzt H.: ‚Vous vous êtes hâtés de nous présenter deux arguments contre vous'; der Text kann aber nur bedeuten ‚ihr überholt uns (einmal, während) zwei Überwindungen über euch (kommen).' Es wird sich jedoch empfehlen, حُجَّتَيْنَا zu lesen: wörtlich ‚ihr überholt uns während zweier unserer Siege über euch'; erst im Zusammenhang mit V. 35 wird der Sinn ganz verständlich: Ihr prahlet, ihr hättet einige von uns getötet .... aber (während ihr uns einmal zuvorkommt, haben wir euch schon zweimal überholt, d. h.) wir haben euch viel mehr Schaden zugefügt. Syntaktisch ist sowohl حُجَّتَيْنِ wie auch حُجَّتَيْنَا als inneres Objekt zu عُجِلْتُمْ aufzufassen.

40. Der zweite Halbvers wird durch die ‚Erklärung' des Kommentars: ‚cette troupe est dans la position de ce qui se montre au soleil levant du mont ʿAmâya', wenn das wirklich im Arabischen so steht, nur verdunkelt; denn die klare Meinung des Textes ist, daß die Heeresabteilung, von der die Rede ist, in ihrer Waffen Glanze funkelt ‚gleich der Schulter eines am Morgen von ʿAmâyah kommenden, aufgehenden (Gestirns)'. Dieses Gestirn mag der Orion sein, dessen rechte ‚Schulter' die Beteigeuze (α). Der Vers ist als Findling ans Ende des sonst wohlerhaltenen Gedichts geraten; er gehört wohl hinter V. 12.

IV.

1. لَشَاقَنِي لِلَيْلَى bedeutet nicht ‚me remplirait d'amour pour Léïlà'; auch ist حُمُول nicht Singular, sondern Kollektiv. Es ist zu übersetzen: ‚Wollte ich um die Kamelsänften klagen, so würde mich um Lailâs willen ein Sänftenzug auf der Höhe über den beiden Stromrinnen (dazu) anregen'.

2. أَوَانِسُ durch ‚compagnes' zu übersetzen schwächt den Stimmungsreichtum der Schilderung sehr ab: ‚es schaun uns an aus jedem verschleierten Gestühl Gefälligtraute, Weiße; dergleichen gibt's nicht viel'.

3. l. الرَّانِي. Unter مَهًا sind nicht Gazellen, sondern Antilopen zu verstehn. Den zweiten Halbvers übersetzt H.: ‚elles portent une longue chevelure, qui les abrite sous l'ombre des ses branchages'. Hier sind die Worte des arabischen Textes ganz willkürlich durcheinander geworfen; jener lautet: عَلَيْهِنَّ فَيْنَانُ ٱلْغُصُونِ ظَلِيلُ; er bildet einen Nominalsatz mit dem Prädikat ظَلِيلُ und besagt ‚über ihnen sind dichtherabhängende Äste Schattenspender'. So faßt es auch der Kommentar, der in der lexikographischen Auseinandersetzung über فَيْنَان die Bedeutung ‚dichtes Haar' nur der Vollständigkeit halber erwähnt, was natürlich nicht ausschließt, daß der Dichter das Wort eben seines Doppelsinns halber gebraucht. Das Bild von dem zierlichen Tiere unter den hangenden Zweigen auch Ṭarafah, Muʿall. 7.

4 لَهَا لَوْ نَحْيَا نِعْمَةٌ وَمَقِيلُ soll nach H. bedeuten: ‚elle jouira des biens de la vie et de la sieste prolongée, si on nous laisse vivre'; der Text sagt aber nur: ‚an ihr — wenn wir nur am Leben blieben! — ist Verwöhntheit und Trägheit'. Es ist freilich für europäische Anschauungen unfaßlich, daß in einer solchen Aussage ein Lob stecke, aber es ist doch so und durch unzählige Parallelstellen belegbar. Nach orientalischer Auffassung bekunden die beiden genannten Eigenschaften die Vornehmheit der Dame. Der Zwischensatz ist wohl als Beteuerungsausruf zu fassen, etwa im Sinne von لَعَمْرِي, wenn anders H.s Lesung zuverlässig ist.

6. Der Vers bietet dem Verständnis einige Schwierigkeit, doch glaube ich nicht, daß H.s Übersetzung das Richtige trifft. Das Kreisen der geschwungenen Schwerter in der Schlacht wird mit dem Kreisen eines Fohlens in der Koppel verglichen, ‚que des chevaux poussent à courir vers un but lointain'. Es will mir nicht zur Anschauung kommen, wie und zu welchem Zwecke Rosse ein Fohlen zwingen können, nach irgendeinem Ziele zu rennen, und wie ein Fohlen in der Koppel nach einem fernen Ziele laufen kann. Ich meine eher, daß es sich um ein Verjagen des Fohlens durch die älteren, stärkeren Rosse von den freien, üppigen Grasplätzen in der Mitte der Koppel

handelt und übersetze: ‚so wie ein Fohlen in der Koppel herumläuft, das (die größeren) Rosse an den äußersten, abgrenzenden Rand drängen‘.

7. H. scheint جَلِيل auf سَيْف zu beziehen, denn er übersetzt ‚une affaire comme la pointe du sabre, qui est illustre‘; das will der Dichter aber mit den Worten بِأَمْرٍ كَصَدْرِ ٱلسَّيْفِ وَهُوَ جَلِيلُ gewiß nicht sagen, sondern es handelt sich ‚um eine Angelegenheit (so böse anzufassen) wie die Schärfe des Schwertes, und dabei ist sie sehr wichtig‘.

8. lautet:

تَرَى كُلَّ مَشْبُوحِ ٱلذِّرَاعَيْنِ ضَيْغَمٍ   يَخُبُّ بِهِ عَادٍ شَوَاهُ عَسُولُ

‚Tu vois tout (cheval) aux jambes longues et qui mord, s’y perdre en courant, de ses pieds valeureux‘. H.s Text hat يُخَبُّ, was ich für einen Schreib- (oder Druck-)fehler halte, das Wort bedeutet aber vom Pferde gebraucht ‚tänzeln‘. بِهِ scheint H. auf den Ort der in V. 7 besprochenen Schlacht zu beziehen; dann müßte er jedoch بِهَا lesen. عَادٍ kann unmöglich ‚en courant‘ bedeuten; das könnte höchstens durch عَادِيًا ausgedrückt werden. شَوًى heißt eigentlich das, was außen geblieben ist, also z. B. auch die Glieder, nicht gerade nur die Beine, vor allem aber die Haut. Wie H. zu der Übersetzung ‚valeureux‘ für عَسُولُ gelangt ist, begreife ich nicht; es bedeutet einerseits ‚Honigsammler‘ und davon abgeleitet einen, der gute Werke sammelt, also einen ‚Rechtschaffenen‘, und andrerseits ‚schwankend, zittrig‘. Die Aussagen in der zweiten Vershälfte passen nun freilich vortrefflich auf das Pferd, aber nicht die vorangehende Bezeichnung als ‚bissig‘; es gibt allerdings solche Pferde, aber daß dies als lobende Eigenschaft hervorgehoben sein soll, und wenn es sich auch um ein Schlachtroß handelt, erregt Bedenken. Vielmehr ist ضَيْغَم eine ständige Eigenschaftsbezeichnung des Löwen, auf den auch das Beiwort ‚breit an den Pranken‘ (ذِرَاعٌ ist nicht das Bein, sondern nur der Vorderarm) gerne Anwendung findet. Die so naheliegende, aber von H. nicht erkannte Beziehung von بِهِ auf das im ersten Halbvers geschilderte Wesen löst dann alle Schwierigkeiten. Der Vers bedeutet: ‚man sah manchen breitprankigen, bissigen (d. h. löwenähnlichen Helden), mit dem dahintänzelte ein Renner, dessen Haut zittrig ist‘.

9. Auch diesen Vers hat H. durchaus mißverstanden, indem er übersetzt: ‚Plus fier que les braves jeunes gens, il se trémousse vers le but comme s’agite dans la maine droite un acier poli‘. Die Beziehung auf den voranstehenden Vers ist an sich zwar richtig, aber die Fehler in dessen Deutung setzen sich auch hier fort; und so gelangt der Übersetzer dazu, dem Dichter eine so geschmacklose Äußerung in den Mund zu legen, wie die ‚dieses Roß sei kühner als die (!) jungen Helden‘! Ich will übrigens nur beiher bemerken,

daß jener Verbindung mit V. 8 im Texte durch Setzung von أَغَرَّ (statt أَغَرُّ) Rechnung getragen werden muß (Genetiv von كُلّ abhängig); aber sollte dem Herausgeber hier nicht der Übersetzer einen Streich gespielt haben? Jedoch noch deutlicher als der Anfang des Verses müssen sofort jedem in der altarabischen Poesie Belesenen die sich daranschließenden Worte يَهْتَزُّ لِلنَّدَى zeigen, daß es sich hier nicht um den Preis eines Rosses, sondern einzig und allein um den eines Mannes handeln kann; Beispiele für diese typische Wendung finden sich zusammengestellt Mb. S. 152. Der Vers besagt also: ‚einen unter den Recken Hervorleuchtenden, der von der Milde geschüttelt wird, wie‘ usw.

10. المَذَاكِي sind nicht ‚les poulains de deux ans‘, sondern im Gegenteil ‚horses advanced in age, that have passed a year, or two years, after their قُرُوح (or finishing of teething)‘ (Lane).

11. Die soeben besprochenen ‚poulains‘ sind rasch gealtert — von einem Vers zum andren um nicht weniger als drei Jahre — denn nun heißt es von ihnen ‚ce sont des chevaux de cinq ans‘. Diesmal irrt aber H. in andrer Richtung, denn in einem Satze, welcher lautet عَلَيْهِنَّ أَوْلَادُ ٱلْمُقَاعِسِ قُرَّحًا, kann sich der Ḥâlakkusativ قُرَّحًا nicht auf هُنَّ, sondern nur auf أَوْلَاد beziehn (daß es wirklich ein Ḥâl und nicht etwa ein aus vorhergehender Konstruktion nachgetragener Objektsakkusativ ist, ergibt sich aus dem unmittelbar darauf folgenden Nominativ عَنَاجِيجُ) und nicht einen Zustand der Rosse, sondern nur der Reiter bezeichnen. عَنَاجِيجُ فِي خَوٍّ soll heißen ‚qui gagnent la course quand on les excite‘, aber ich muß gestehen, daß ich mich redlich, leider jedoch vergeblich bemüht habe zu ergründen, was H. zu dieser Annahme gebracht haben könnte. Das Wort خَوّ ist mir unbekannt; es wird wohl خَوّ oder جَوّ zu lesen sein, was beides ‚Niederung‘, ‚Blachfeld‘ u. dgl. mehr bedeutet. Ich übersetze nunmehr: ‚(Rosse), auf denen die ʿAulâd al-Muqâʿis wundenbringend (reiten), langgestreckte auf einem Blachfelde, die ein Gewieher (ausstoßen)‘.

15. lautet:

تَرَكْنَ بُحَيْرًا وَٱلذَّهَابَ عَلَيْهِمَا   مِنَ ٱلطَّيْرِ غَايَاتٌ لَّهُنَّ حُجُولُ

Diesen für jeden in den alten Gedichten einigermaßen Bewanderten leicht verständlichen Vers übersetzt H. folgendermaßen: ‚Elles ont laissé Boḥaïr et edh-Dhahâb ayant sur eux deux, mauvais présage, des limites que marquent les fers aux pieds‘. Wie ‚Grenzen (oder Schranken), die die Fußfesseln andeuten‘ aussehen mögen, weiß ich nicht, aber die betreffenden Textworte besagen bloß, daß die غَايَاتٌ im Besitze von حُجُول sind, daß also nach H.s Ausdrucksweise die ‚Grenzen Fußfesseln haben‘. Nun müßte doch einem Arabisten sofort auffallen, daß nicht لَهَا, sondern لَهُنَّ steht, die غَايَات also

als lebende Wesen behandelt sind, und das مِن الطَّيرِ unmöglich exklamativ ‚mauvais présage', sondern — wenn man schon an dieser Vorstellung festhalten will — höchstens ‚infolge der schlimmen Vorzeichen' bedeuten könnte. Aber das alles sind unnötige Um- und Abwege! Der Sinn des Satzes ist klar: ‚sie (die Rosse; vielleicht wäre aber besser تُرِكْنَا zu lesen?) ließen Buhair und ad-Dahâb liegen, über denen rüttelnde Vögel mit Federhosen (flatterten)'.

V.

1. مِنَّةٌ ist nicht ‚obligation'. مَنَّ heißt eigentlich ‚müde machen', ‚abnützen', dann ‚durch Verpflichtungen, namentlich aber durch deren Vorhalt, belästigen'; so ist der Sinn des Verbalnomens meistens ‚Vorwurf' oder ‚Vorhalt'. Aber auch sonst hat H. den Sinn des Verses nicht klar erfaßt, wenn er übersetzt: Cueillir les herbes et les passer sous le nez de la monture, si cela doit être une obligation pour moi, je ne suis plus(!) celui qui cueille et celui qui les présente'. Der Dichter sagt: ‚das Grasabrupfen und das Zerreiben (des Grases, um das Tier mit dem Geruche zu betrügen), — wenn das ein Vorhalt für mich sein soll! nun, ich bin weder ein Grasrupfer noch ein Reiber!'

VI.

2. l. لِأَفْضَلَ. ‚Des nœuds et des défauts', besser ‚Beulen und Krebsgeschwüre'.

3. ‚Que de chevaux rapides j'ai frappés en mal sur le dos et dans leur vile nature tandis que les mains étaient élevées pour le combat'. Wie dieser Sinn mit dem Voranstehenden, wo von falschen Freunden und niedrigen Naturen die Rede ist, zusammenhängen soll, ist geradezu unerfindlich; auch ist es sonderbar, daß nach diesem Wortlaute der Dichter sich zu rühmen scheint, er habe mit Pferden von gemeiner Denkart Krieg geführt! Am Ende des Verses übersetzt H. gar das Scholion anstatt des Textes! Aber der wirkliche Sinn des Verses ist klar: ‚gar manchen verkommenen (wörtlich ‚zerbrochenen') an (äußeren) Umständen, wie auch an Schäbigkeit des Charakters habe ich mit bösem Schaden gezeichnet, während die Hände schwanger gingen (mit den Lanzen, die sie, zum Gefechte hoch erhoben, schleuderten)'. Kampf und Krieg als Schwangerschaft verbildlicht ist häufig; vgl. Mb. S. 169 f.

VII.

1. Den Vers

تَقُولُ ٱبْنَتِي إِنَّ ٱنْطِلَاقَكَ وَاحِدًا   إِلَى ٱلرَّوْعِ يَوْمًا تَارِكِي لَا أَبَالِيَا

übersetzt H.: ‚Ma fille me dit: T'en aller seul au combat un jour, c'est m'abandonner; puissé-je n'avoir pas de père!' und bemerkt dazu am Fuße:

,C'est-à-dire: «Quel brave père j'ai!»' Er verkennt also nicht nur den klaren Satzzusammenhang, in dem er den Ḥâlsatz am Versende mit der bekannten Beteuerungsformel verwechselt, sondern gibt dieser noch einen ganz unmöglichen, verkehrten Sinn. ,Meine Tochter pflegt zu sagen: daß du allein in Schrecknis hinausziehst, wird mich noch eines Tages als Vaterlose (Waise) hinterlassen.'

2. قَدِّمِي ist der bei Zechern übliche Zuruf an den Schenken: ,setz' mir vor!' Wir werden also unter رَاقِيًا nicht das Synonymon von رَقَّاء ,sorcier', sondern den ,bezaubernden' Trank zu verstehen haben; das Sinnspiel mit dem auch im Bau parallelen V. 3 liegt auf der Hand.

3. ,Ou ma vie périra, ou bien je rassemblerai un troupeau de chameaux tellement nombreux que les deux esclaves chargés de les abreuver souffriront de la gorge [par suite de la fatigue].' Richtig: ,Meine Seele wird umkommen, oder ich will mich für einen Becher entscheiden, dessen beide Schenken man (infolge des fleißigen Einschenkens) über Schmerzen an den Schlüsselbeinen klagen sieht.'

VIII.

1. In diesem Dankliede für die Freilassung seines Bruders 'Aḥmar traut der Übersetzer dem Dichter folgendes zu: ,Je te donnerai une compensation pour la peau de chevreau que tu as mise en liberté.' Wie er soeben einen Weinbecher mit einer Kamelherde verwechselte, weil er nur die eine der Angaben des Wörterbuches beachtete, so nimmt er hier für قَدّ die erste Bedeutung, die ihm unterkommt, ohne sich zu fragen, ob nicht eine andere besser passen könnte, und gelangt so zu einer derart grotesken Wiedergabe des Textes, der in Wirklichkeit nichts anderes sagt als: ,Ich will dir vergelten mit Gleichem den, den du freigelassen hast.'

2. In der Übersetzung H.s kommt weder das Bewußtsein des vom Dichter beabsichtigten Wortspiels mit Maḥmûd, noch ein Verständnis für den Wortlaut des Textes zum Ausdruck, denn er schreibt: ,si Mahmoud est ton père, nous te trouvons néanmoins (!) rattachant ta lignée au bien (!), et d'une belle prestance'; aber der Dichter sagt in der Tat nur ,wenn Maḥmûd (= ein Gepriesener) dein Vater ist, so haben wir dich erfunden als einen von dem Besten (der Menschen) Abstammenden, Herrlichen' (d. h. ist dein Vater schon ein Gepriesener, so bist du erst recht ein zu Preisender).

3. Diesen Vers hat H. ebenfalls gar nicht verstanden, denn er liest:

سَأُهْدِي وَإِنْ كُنَّا بِتَثْلِيثِ مِدْحَةٍ   إِلَيْكَ وَإِنْ حَلَّتْ بُيُوتُكَ لَعْلَعَا

und übersetzt: ,Je te ferai des présents, quand même nous devrions tripler ta louange, quand même tes tentes seraient fixées au mont La'la'.' Es ist

aber zu lesen بِتَثْلِيثَ مِدْحَةً (so hat auch Bakrî ١٩٣, aus dem H. hätte entnehmen können, daß تَثْلِيث Ortsname ist) und zu übersetzen: ‚Ich will dir ein Loblied darbringen, wenn wir auch in Tatlît wohnen und wenn auch deine Zelte La'la' besiedeln'. Tatlît liegt nämlich im Ḥijâz nahe bei Makkah und La'la' im 'Irâq zwischen Kûfah und Baṣrah.

4. H. ändert das اهدَينا seiner Vorlage im zweiten Halbverse in عدَّينا nach Angabe des Kommentars; das K. al-ḥayawân von al-Jâḥiẓ III, ٢١ und Ibn Qutaibahs K. al-bayân II, ١٤١ haben jedoch ebenfalls أهدينا.

IX.

1. وَحَيٌّ نُمَيْرٍ بِأَلْيَقِينِ رَسُولُ heißt nicht ‚alors que le campement de Noméïr est à El-Yaqîn', sondern: ‚aber der Stamm des Numair ist der sicherste (wörtlich: in zweifelloser Sicherheit) Bote', weil er der Nächstbeteiligte, nämlich der Besiegte ist.

X.

1. ذاك وَعَمِّي يَوْمَ جَيْشٍ مُلْزَقِ mit ‚voilà ce qui eut lieu lorsque mon oncle, au jour du combat de Molzaq, rencontra' etc. zu übersetzen verrät starken Mangel an Vertrautheit mit der Ausdrucksweise der alten Gedichte, insbesondere der Rajazdichtung: ‚Davon genug. — Bei meinem Ohm (Schwur!) am Tag der Hitze (= des heißen Gefechts) von Mulzaq, da er begegnete' usw.

2. فَوْقَ ظَهْرِ آلْأَبْلَقِ bedeutet nicht ‚monté sur un cheval pie' (das wäre auf arabisch فَوْقَ ظَهْرِ أَبْلَقَ), sondern ‚auf dem Rücken al-'Ablaqs (Pferdename)'.

4. l. مِخْفَقٍ.

Al-Farazdaḳs Loblied auf ʿAlî ibn al-Ḥusain (Zain al-ʿÂbidîn).

Von

J. Hell.

Von allen Gedichten al-Farazdaḳs ist in der arabischen Literatur keines so häufig zitiert wie das Loblied auf ʿAlî, den Sohn des bei Kerbelâʾ getöteten Ḥusain, den Enkel des Chalifen ʿAlî. Nachdem er bei dem Blutbade von Kerbelâʾ dem Tode entgangen war, hatte der Alide allen politischen Bestrebungen entsagt und seinen Ruhm in der Entfaltung muslimischer Frömmigkeit gesucht, die ihm den Ehrennamen Zain al-ʿÂbidîn eintrug. Die Harmlosigkeit seines Charakters und der Nimbus höchster Frömmigkeit, der ihn umgab, ermöglichten es den Gläubigen, ihm eine Verehrung zu bezeigen, die in Wirklichkeit seiner Abstammung galt, und die unter anderen Umständen als politische Kundgebung geahndet worden wäre.

So konnte auch al-Farazdaḳ es wagen, in Gegenwart des Omajjadenprinzen Hišâm auf ʿAlî ibn al-Ḥusain rühmende Verse zu sprechen. Nach der allgemeinen Überlieferung war der Anlaß zu diesen Versen der Eindruck, den die edle Erscheinung des ʿAliden in Mekka auf den Dichter machte; der Omajjadenprinz aber soll die Verse als eine Bekundung ʿalidischer Gesinnung aufgefaßt und sogar bestraft haben. Welches auch die tatsächlichen Motive für den Dichter gewesen sein mögen, seine Verse blieben ein wertvolles Gut für alle, die aus religiösen oder politischen Gründen den Enkel ʿAlîs verehrten. Man erklärte, daß der sonst übel beleumundete Dichter sich mit dieser Lobpreisung des ʿAliden das Paradies gesichert habe (Ḥamsa dawâwîn Bûlâq 1293, pag. 198, Z. 11); kein Wunder, daß die Verse in der arabischen Literatur häufig wiederkehren, kein Wunder auch, daß mancher fromme Anhänger des Hauses ʿAlî ein verdienstliches Werk zu tun glaubte, wenn er die Zahl der Verse auf Zain al-ʿÂbidîn noch durch eigene Zutaten vermehrte!

Im Dîwân des Farazdaḳ, wie er durch Muḥammed ibn Ḥabîb gesammelt und durch Ibn al-Aʿrâbî überliefert ist, findet sich das berühmte Gedicht

an allerletzter Stelle (ed. Hell Nr. 506). Dieser Umstand und die fernere Tatsache, daß die Zahl der hier angeführten Verse (6) weit geringer ist als die Zahl der sonst in Umlauf befindlichen (bis zu 42 Versen), legt zunächst die Annahme nahe, M. b. Ḥabîb oder die späteren Überlieferer hätten aus politischen Rücksichten nur einige der Verse angeführt und auch diesen noch die letzte Stelle des ganzen Dîwâns angewiesen. Für diese Annahme scheint auch zu sprechen, daß in der angeblichen Rezension des Aṣmaʿî (Ḫamsa dawâwîn, Bûlâq 1293) eine ungleich größere Zahl von Versen der gleichen Qaṣîde aufgeführt wird.

Da es für die Bewertung der uns erhaltenen Dîwâne altarabischer Dichter — zumal für ihre Verwendung als geschichtliches Beweismaterial — von großer Bedeutung ist, ob sie unter religiösen oder politischen Gesichtspunkten überarbeitet sind oder nicht, so dürfte eine Untersuchung gerade dieses Gedichtes al-Farazdaḳs nicht überflüssig sein.

Es ist mir nicht möglich und es scheint mir auch nicht notwendig, das Gedicht durch die ganze arabische Literatur zu verfolgen. Die von mir herangezogene Literatur dürfte alle Verse bieten, die jemals mit diesem Gedichte in Verbindung gebracht worden sind; sie läßt auch den Einfluß der Zeit auf Form und Umfang des Gedichtes deutlich erkennen und erfüllt damit hinreichend ihren Zweck. Ich benütze zur Vergleichung

A. Die älteren Quellen: Dîwân des Farazdaḳ ed. Hell Nr. 506. — Ḥamâsa des Abû Tammâm ed. Freytag S. 710 f. — Diwân des Farazdaḳ (angeblich nach al-Aṣmâʿî) in Ḫamsa dawâwîn, Bûlâq 1293, S. 198/9. — Kitâb al-Aghânî, Bûlâq 1285, XIX, 40 f.

B. Die jüngeren Quellen: Al-Ḥamâsa al-Baṣrijja (nach Cheikhos Chrestomathia arabica pag. 397—399). — Ibn Ḫallikâns Wafajât al-aʿjân ed. Wüstenfeld Nr. 788. — Ferner aus der Handschriftenabteilung der Kgl. Bibliothek zu Berlin die noch jüngeren Vorlagen: Pm. 180 f. 146 (9. Jahrhundert d. Fl., Verf. Aḥmed b. Ibrâhîm, vgl. Ahlw. 9691). — Pm. 561 f. 32[b] Verf. al-ʿIṣâmî † 1111 d. Fl., vgl. Ahlw. 9478). — We. 1835 f. 18[b] (Sammelband aus dem 12. Jahrhundert d. Fl., vgl. Ahlw. 7525 und 8305, 3). — Endlich die neuzeitlichen Lithographien: Pm. 565 f. 87[ab] (v. J. 1272 d. Fl.) und Min. 43 f. 188[a] bis 191[a] (v. J. 1273 d. Fl.).

In diesen verschiedenen Vorlagen finden sich insgesamt 42 verschiedene Verse, die dem Loblied al-Farazdaḳs auf Zain al-ʿÂbidîn zugeschrieben werden. Unterzieht man diese Verse einer genaueren Untersuchung, so erweisen sie sich als verschiedenartig: während die einen die Kraft und Knappheit der altarabischen Dichtersprache zeigen, sind andere offenkundig viel jüngeren Ursprungs: manche könnten der Sprache nach noch der Omajjaden-

zeit angehören, scheinen aber durch ihr spezifisch islamisches, zum Teil ausgesprochen schiitisches Gepräge eine etwas vorgerücktere Entstehungszeit zu verraten. Manche Reime finden sich innerhalb der Qaṣîde doppelt, was immer auf spätere Einschiebungen schließen läßt. Neben diesen inneren Kriterien bietet das Verhältnis der Zahl der Verse zum Alter der Quellen einen wertvollen Einblick. Nur drei Verse finden sich in allen Vorlagen; je jünger die Quelle wird, desto größer wird die Zahl der Verse: Ḥamâsa 6, Agh. 19, Ḥam. Baṣr. 23, Ibn Ḫall. 26, We. 1835 28 und schließlich (Pm. 565, Min. 43) 39 und 40 Verse. Auf Grund dieser inneren Kriterien und äußeren Anhaltspunkte glaube ich die überlieferten Verse in bezug auf ihre Herkunft und ihr Alter folgendermaßen gruppieren zu können:

Gruppe I: Drei Verse, die in allen Vorlagen wiederkehren. Nach meiner Ansicht sind es die einzigen Verse, die von al-Farazdaḳ stammen; da berichtet wird, daß al-Farazdaḳ die Lobpreisung ʿAlî b. al-Ḥusains improvisiert habe (We. 1835 f. 18[b] a. R.), so ist die geringe Zahl der Verse nur natürlich. Daß Abû Tammâm als Dichter in erster Linie al-Ḥazîn, in zweiter Linie al-Farazdaḳ nennt, beweist nur, daß der Anteil beider Dichter an den ältesten Versen ungefähr gleich groß war und daß die Verse bisher immer zusammen rezitiert zu werden pflegten.

Gruppe II: Von den fünf Versen dieser Gruppe sind zwei (٧, ٤) überall außer in der Ḥamâsa, zwei andere (٦, ٥) überall außer im Dîwân (٥ zufällig auch nicht We. 1835) zitiert, Vers ٨ ist überall (auch Dîw. und Ḥam.) aufgeführt, nur nicht in al-Ḥamâsa al-Baṣrijja. In diesen fünf Versen möchte ich das Produkt al-Ḥazîns erblicken: sie knüpfen mit Vers ٤ offensichtlich an al-Farazdaḳs Muster an, bilden eine Steigerung zu den Versen des letzteren und bewegen sich in Wendungen, die al-Farazdaḳ nicht geläufig sind (z. B. أوليّة – يغضى حياء – خيزران – العَلَمُ – الطاهرِ). Vers ٨ ist möglicherweise eine jüngere Zutat zu Vers ٧.

Gruppe III: Die Verse, die weder im Dîwân noch in der Ḥamâsa, wohl aber in der Bûlâqer Ausgabe und großenteils auch im K. al-aghânî aufgeführt werden, bilden in ihrer Gesamtheit ein مديح alten Musters mit der typischen Zweiteilung: Lob der Person, Lob der Ahnen; sie dürften alle noch aus der Omajjadenzeit stammen. Daß sie nicht eine einheitliche Schöpfung sind, tritt in Sprache und Inhalt zutage, doch kann eine weitere Klassifizierung nur ein unsicherer Versuch bleiben; ich schalte aus der Gesamtheit (a) diejenigen Verse aus, die entweder offensichtliche Parallelen bilden (١٨ zu ١١, ١٩ zu ١٤) oder einen schon vorhandenen Reim wiederbringen (١٨, ١٩, ٢١, ٢٢, ٢٣, ٢٤, ٢٥) oder auffallend islamisches Gepräge tragen (١٩, ٢١, ٢٦, ٢٧); es ist immerhin möglich, daß der eine oder andere Vers noch zur Gruppe a gehört;

wo aber mehrere Kriterien auf einen Vers zutreffen, dürfte seine Posteriorität außer Zweifel stehen. Ebenso scheint es mir sicher, daß Gruppe *c* noch jünger ist als die vorhergehenden Verse; denn Vers ٢٨ und ٢٩ werden nur in der Ḥam. Baṣr., in Ibn Ḫall. und den jungen Berliner Texten aufgeführt. Vers ٣٠ ist nur Ḥam. Baṣr., Pm. 565 und Min. 43 zitiert.

Gruppe IV: Die Verse, die sich nur in den jüngsten Vorlagen: Pm. 565 und Min. 43 finden, sind schon sprachlich als wesentlich jünger erkennbar als die übrigen Verse. In den Vorlagen sind diese jüngsten Verse zwischen die älteren eingefügt, Vers ٣١ steht an der Spitze von allen, Vers ٣٢ lehnt sich an Vers ٤ an, Vers ٣٣—٣٥ folgen auf Vers ٣٠, Vers ٣٦ auf Vers ١٢, Vers ٣٧ auf Vers ٣٣, Vers ٣٨—٤٢ auf Vers ٧, der in älteren Vorlagen gewöhnlich den Schluß bildet.

Mit ziemlicher Sicherheit läßt sich somit feststellen, daß mindestens vier, wahrscheinlich noch mehr Dichter an den dem Farazdaḳ zugeschriebenen Versen beteiligt sind, daß al-Farazdaḳs eigene Verse nur wenige, wahrscheinlich nur drei waren.

Dem sprachlichen Gepräge nach könnten vielleicht die ganze Gruppe II und noch manche Verse von Gruppe III von al-Farazdaḳ gewesen sein. Aber wir müssen annehmen, daß Abû Tammâm und M. b. Ḥabîb alle zu ihrer Zeit umlaufenden Verse dieses Lobliedes kannten. Wenn beide Gewährsmänner trotzdem nur einen geringen Teil der Verse in ihre Sammlungen aufnahmen, so konnte es für ihre Auswahl nur zweierlei Gesichtspunkte geben: entweder die Echtheit der Verse oder ihre Einwandfreiheit in religiös-politischer Beziehung. Wäre der letztere Gesichtspunkt für die beiden Überlieferer maßgebend gewesen, so wären von ihnen die überschwänglichen Verse unterdrückt, die maßvolleren überliefert worden. Statt dessen finden wir aber, daß gerade die von M. b. Ḥabîb und Abû Tammâm überlieferten Verse zu den überschwänglichsten gehören. Es können somit nicht religiös-politische, sondern nur philologisch-kritische Gesichtspunkte gewesen sein, die M. b. Ḥabîb und Abû Tammâm bei ihrer Auswahl geleitet haben. Die angebliche Rezension al-Aṣmaʿîs in der Bûlâqer Ausgabe ist verdächtig und muß überarbeitet worden sein, denn sie bringt selbst solche Verse noch, die nicht einmal im K. al-Aghânî, in der Ḥam. Baṣr. und bei Ibn Ḫall. vorkommen.

Die Erkenntnis, daß die Aufnahme von Versen in einen der alten Dîwâne von philologisch-kritischen und nicht von religiös-politischen Erwägungen abhing, ist für die Bewertung dieser Dîwâne als Geschichtsquelle von großer Bedeutung; oft genug wirft das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines Ausdruckes, die bloße Erwähnung oder Nichterwähnung einer

Tatsache Licht auf eiue zu behandelnde Frage. Nach den eben angestellten Beobachtungen dürfen wir Vertrauen haben zur Kritik der alteu Sammler und dürfen sogar annehmen, daß die zahlreichen Verse, die unter den Namen berühmter Dichter als Šawâhid kursieren, aber nicht in den Dîwânen enthalten sind, den Sammlern der Dîwâne zwar bekannt waren, aber nicht echt erschienen.

Ich gebe zum Schlusse die 42 überlieferten Verse in der von mir angenommenen Gruppierung. Die Reihenfolge der Verse innerhalb der einzelnen Gruppen ist von mir hergestellt und kann, da die jüngeren Verse immer zwischen die älteren eingeschoben waren, und da eine feste Reihenfolge überhaupt nicht existiert, nicht als gesichert gelten.

I.

١ هذا الذى تعرف البطحاء وطأته   والبيت يعرفه والحلّ[1] والحَرَمُ
٢ اذا رأته قريش قال قائلها   إلى مكارم هذا ينتهى[2] الكرم
٣ يكاد يمسكه عرفان راحته   ركن الحطيم عليه حين[3] يستلم

II.

٤ هذا ابن خير عباد الله كلّهم   هذا التقىّ النقىّ الطاهر[4] العَلَمُ
٥ بكفّه[5] خيزران ريحها عبق   من كفّ أروع فى عرنينه شمم
٦ يغضى حياء ويُغْضَى من مهابته   فما يكلّم الا حين يبتسم
٧ من يشكر[6] الله يشكر[6] أوّليّته   فالدين[7] من بيت هذا ناله الأمم
٨ أىّ القبائل[8] ليست فى رقابهم   لأوّليّة هذا أو له نعم

III.

a.

٩ هذا ابن فاطمة إن كنت جاهلهُ   بجدّه أنبياء الله قد خُتِمُوا
١٠ فليس[10] قولك من هذا بضائره   العرب تعرف من انكرت والعَجَمُ

---

[1] Pm. 561 والركن. [2] Ḥam. ينهى. [3] عليه حين Dîw.] sonst überall اذا ما جاء.
[4] Agh. الظاهر. [5] Ibn Ḫall., Pm. 561, Pm. 180 فى كفّه.
[6] يشكر Dîw., Bûlâq, Agh.] sonst überall يعرف.
[7] Ibn Ḫall., We. 1835, Pm. 180 والدين; ed. Cheikho الدين.
[8] So Dîw. und Ḥam.; Pm. 180 الخليقة; sonst überall الخلائق.
[9] Pm. 561, We. 1835 تجهله. [10] Bûlâq, Agh., Pm. 561 وليس.

١١ ينشقّ نور الهدى[1] من نور غرّتـه   كالشمس تنجاب عن إشراقها الظلم[2]
١٢ سهل الخليقة لا تُخْشى بـــوادره   يزينه اثنان حسن الخلق والشيم[3]
١٣ عمّ البرية بالاحسان فانقشعـت   عنها الغيابة[4] والاملاق والـعـدم
١٤ من معشر حبهم دين وبغضهـم   كفر وقربهم منجى ومـعـتـصـم
١٥ يُستدفَع البؤس[5] والبلوى بحبّهـم   ويستربّ به الإحسان والـنـعـم
١٦ لا يستطيع جواد بُعد[6] غايتـهـم[7]   ولا يدانيهم قوم وإن كـرمـوا
١٧ هم الغيوث اذا ما أزمة أزمـت   والأسد أسد الشرى والبأس[8] محتدم

b.

١٨ منشقّة[9] عن رسول الله نـبـعـتـه   طابت عناصره[10] والخيم والشيـم
١٩ من جدّه دان فضل الأنبياء لـه   وفضل أمّته دانت لها الأمـم
٢٠ الله شرّفه قدما[11] وعـظّـمـه[12]   جرى بذاك له فى لوحه الـقـلـم
٢١ ما قال لا قطّ إلا فى تشـهّـده   لو لا التشهد كانت لاءه نَعَـمُ
٢٢ كلتا يديه غياث عمّ نـفـعـهـما   يستوكفان[13] فلا يعروهما عـدم
٢٣ حمّال أثقال أقوام اذا قـدحـوا   حلو الشمائل تحلو عنده نـعـم
٢٤ ينمى الى ذروة العزّ[15] التى قصرت   عن نيلها عرب الاسلام والعجم[16]
٢٥ لا ينقص[17] العسر بسطا من أكفهم   سيان ذلك ان اثروا وان عدموا
٢٦ ان عدّ اهل التقى كانوا ائمتـهـم   أو قيل من خير أهل الأرض قيل هم
٢٧ مقدّم بعد ذكر الله ذكـرهـم   فى كل دين[18] ومختوم به الـكـلـم

[1] Bûlâq, Agh. ثوب الدجى. [2] Ibn Ḥall. القتم.
[3] Ibn Ḥall. (verstümmelt) تزينه اثنتان الخلق والشيم.
[4] So Bûl. und Pm. 561; Ibn Ḥall. und Pm. 180 عنه الغباية; We. 1835 عنها العماية.
[5] البؤس ed. Cheikho] Bûl., Agh. الشرّ; We. 1835 السوء. [6] We. 1835 شأو.
[7] Bûl., Agh. جودهم. [8] We. 1835 واليأس; Pm. 180 والبيض (?).
[9] منشقة Ibn Ḥall., Pm. 561] Bûl., Agh., Pm. 180, We. 1835 مشتقة.
[10] Bûl., Agh. مغارسه. [11] Pm. 561 قدرا. [12] We. 1835 وفضله. [13] Ibn Ḥall. تستوكفان.
[14] قدحوا Ibn Ḥall., Pm. 180] Bûl. اقترحوا; Pm. 561 طرحوا; We. 1835 قدموا.
[15] Ed. Cheikho المجد; Bûl., Agh. الدين.
[16] Der zweite Halbvers Bûl., Agh.: عنها الأكف وعن ادراكها القدم. [17] Bûl., Pm. 180 ينقض.
[18] دين Cheikho] Bûl., Ibn Ḥall., Pm. 561, We. 1835 بدء; Agh., Pm. 180 برّ; statt ومختوم Ibn Ḥall. مختوم.

c.

٢٨ لا يخلف الوعد ميمون نقيبته   رحب الفناء أريب حين يعتزم[1]
٢٩ يأبى لهم أن يحلّ الذمّ ساحتهم   خيم كريم وأيد بالندى هضم
٣٠ لو يعلم البيت من قد جاء يلثمه   لظلّ يلثم منه ما وطى القدم[2]

IV.

٣١ يا سائلى أين حلّ الجود والكرم   عندى بيان اذا طلّابه قدموا
٣٢ هذا الذى أحمد المختار والدُه   صلى عليه الاله ما جرى القلم
٣٣ هذا علىّ رسول الله والده   امست بنور هداه تهتدى الأمم
٣٤ هذا الذى عمّه الطيار جعفر   وَالمقتول حمزة ليث حبّه قسم
٣٥ هذا ابن سيّدة النسوان فاطمة   وابن الوصىّ الذى فى سيفه سقم
٣٦ الليث أهون منه حين يبغضه   والموت أيسر منه حين يهتضم
٣٧ إن قال قال بما يحوى جميعهم   وان تكلّم يوما زانه الكلم
٣٨ بيوتهم من قريش يستضاء به   فى النائبات وعند الحكم إن حكموا
٣٩ فجدّه فى قريش فى أرومتها   محمّد وعلى بعدهم علم
٤٠ بدر له شاهد والشعب من أُحد   والخندقان ويوم الفتح ان علموا
٤١ وخيبر وحنين يشهدان له   وفى قريضة يوم صيّل قتم
٤٢ مواطن قد علت في كل نائبة   على الصحابة لم أكتم وان كتموا

[1] We. 1835 (verderbt) من ميمون طلعته رجب الفنا رحيب الخ.

[2] Die Varianten der modernen Lithographien (Pm. 565 und Min. 43) sind für die Urform des Textes belanglos und deshalb zu den Versen 1—30 nicht angeführt; die Verse 31—42 (Gruppe IV) lauten in den beiden Vorlagen vollkommen gleich.

Poetische Zitate in Tausend und eine Nacht.

Von

Josef Horovitz.

Die Zahl der poetischen Einlagen in Tausend und eine Nacht ist sehr beträchtlich, und von der Lösung der Frage nach ihrer Herkunft darf man neben textkritischen Ergebnissen vor allem auch eine genauere Einsicht in den literarischen Charakter der einzelnen Erzählungen wie der ganzen Sammlung erwarten. Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, die Frage erschöpfend zu behandeln; als Beitrag zu ihrer Lösung seien nur einige Ergebnisse meiner bisherigen Untersuchungen mitgeteilt.

Einige gute Beobachtungen über die eingelegten Verse findet man schon bei Oestrup (Studier over Tusind og en Nat, 142 ff.), und Nachweise über die Herkunft einzelner Verse verdanken wir Basset,[1] Goldziher,[2] Massignon,[3] und Steingass.[4] Wichtig sind auch die Nachweise Landbergs in den Noten zu seiner Ausgabe von Bāsim al ḥaddād.

Die hier folgenden Beobachtungen gehen von dem Text der Macnaghtenschen Ausgabe aus. In dieser finden sich ungefähr 1420 poetische Einlagen, von denen ungefähr 170 als Wiederholungen ausscheiden; es bleiben also etwa 1250 verschiedene Einlagen übrig. Ein großer Teil von diesen wird durch Formeln wie: *qad aḥsan man qāl; wa lillāh darr al qā'il; kamā qāl ba'ḍ wāṣifīh; fa mā aḥsan qaul aš-šā'ir; wa taḥaqqaq fīh qaul aš-šā'ir* u. ä. eingeführt und so also als vom Erzähler eingefügte Zitate aus der poetischen Literatur kenntlich gemacht. Manchmal geht der Erzähler noch einen Schritt weiter und nennt den Dichter der von ihm zitierten Verse ausdrücklich mit

---

[1] Revue des traditions populaires an den bei Chauvin, Bibliographie VII, 128 verzeichneten Stellen.

[2] ZDMG LI, 472 und ib. LVII, 407/8.

[3] Islam IV, 324.

[4] Bei Burton X, 290 und 294.

Namen.[1] Nicht selten geschieht es auch, daß der Erzähler, anstatt sich mit einem gelegentlichen Zitat hie und da zu begnügen, mit seiner Belesenheit in der poetischen Literatur prunkt und nach Art der Adabwerke ganze Gruppen von Versen verschiedener Verfasser, die alle den gleichen Gegenstand behandeln, aneinanderreiht.[2] Kann in allen diesen Fällen kein Zweifel daran bestehen, daß wir es mit poetischen Zitaten zu tun haben, so würde man zunächst geneigt sein, in der großen Anzahl von Versen, die den auftretenden Personen in den Mund gelegt werden, ursprüngliche, mit dem Prosatext gleichaltrige Bestandteile der Erzählung zu sehen. Daß es auch solche ursprüngliche Verse gibt, soll nicht geleugnet werden, doch zeigt eine nähere Untersuchung, daß sehr viele dieser mit Formeln wie *wa anšad jaqūl*, *wa ǵaʿal jaqūl* u. ä. eingeführten Einlagen Entlehnungen aus der poetischen Literatur sind. Manchmal deutet übrigens schon der Wortlaut der Einführungsformel darauf hin, daß der Held der Erzählung seinen Gefühlen mit den Worten eines anderen Ausdruck verleiht, wie z. B. I, 506 oder II, 346, wo die Formel lautet *fa anšad jaqūl qaul aš-šāʿir*, und man könnte vermuten, daß in manchen Fällen die Worte *anšad jaqūl* nur eine Verkürzung aus dieser längeren Formel darstellen. Es kommt auch vor, daß die dem Helden der Erzählung in den Mund gelegten Verse von diesem selbst als Zitate gekennzeichnet werden, wie z. B. I, 316 (*amā samiʿt qaul aš-šāʿir*), wo Nūr ad-Dīn einen Vers des Mutanabbi zitiert.

Es ist mir bisher gelungen, etwa ein Viertel der in der Macnaghtenschen Ausgabe sich findenden Einlagen aus Werken der Adabliteratur, Diwanen der Dichter, biographischen Sammelwerken u. ä. nachzuweisen. Sehr viele der in Tausend und eine Nacht angeführten Verse finden sich in Werken wie dem ʿIqd al farīd, Diwān aṣ-ṣabāba, Mustaṭraf, den Ṯamarāt al aurāq, dem Ḥalbat al Kumait wieder, manchmal bestimmten Dichtern zugeschrieben, manchmal anonym zitiert. Von biographischen Werken sind namentlich die des Ibn Ḫallikān und seines Ergänzers al Kutubī sehr ergiebig für den Nachweis von Zitaten. Wenn wir von den historischen und literarischen Anekdoten, die aus der Adabliteratur in Tausend und eine Nacht übernommen worden sind, absehen, so ist die ältere Poesie, die Periode, die etwa mit dem Ende der Omaijaden-Herrschaft abschließt, nicht sehr reichlich vertreten. Von den sechs Dichtern haben zum Beispiel nur Imrulqais

[1] Z. B. I, 60; II, 285. 389. 458; IV, 115 u. ö. Abū Nuwas; I, 373 Kuṯaijir; I, 374 Ǵamīl; I, 471 Qais; IV, 115 Ibn al Muʿtazz. — Die II, 459 dem Abū Tammām zugeschriebenen Verse finden sich im Diwan des Abū Nuwās ed. Iskandar Aṣāf S. 410, auch Ḥalbat 77 werden sie zitiert.

[2] Z. B. I, 42/43 über die Unabwendbarkeit des Geschicks; I, 274/275 über die Dunkelheit als Freund der Liebenden; IV, 714 Weinlieder.

und ʿAlqama je einen Vers beigesteuert. Erheblich mehr bietet schon die Ḥamāsa wie auch die Diwane einiger Dichter der beiden ersten Jahrhunderte, aber die Mehrzahl der Verse, deren Ursprung ich bisher nachweisen kann, gehören Dichtern des dritten bis achten Jahrhunderts der Higra an. Unter diesen seien hier die folgenden genannt, denen je ein oder mehrere Zitate entlehnt sind:

Aus dem III. Jahrhundert: Abū ʾl ʿAtāhija, Ibn al Muʿtazz, Muḥammad Ibn ʿAbdallāh Ibn Ṭāhir, Abū Ḥātim as-Sigistāni, Al Ḥasan Ibn Muḥammad al Muhallabi.

Aus dem IV. Jahrhundert: Kušāğim, Ibn Ṭabāṭabā, Abū Firās, Al Waʾwā, Tamīm Ibn al Muʿizz, Ibn ʿAbbad aṭ-Ṭālaqāni, Abū ʾl Fatḥ al Bustī und vor allem Mutanabbi.

Aus dem V. Jahrhundert: Al Mikāli, Muḥammad Ibn Saʿīd, Ibn Zaidūn, Muḥammad Ibn Ḥaijān, ʿAli Ibn al Ḥasan Surr Durr, Muḥammad Ibn Abī Naṣr al Majorqi, Abū ʾl Maʿāli ʿAzīzī Šaidala.

Aus dem VI. Jahrhundert: Aṭ-Ṭuğrāi, Abū Naṣr al Munāzi, as-Suhrawardi, Muḥammad Ibn Baḫtijār al Ablah, ʿAttāf Ibn Muḥammad, Abū Bakr al Arrağāni, Ibn as-Sāʿāti, Ibn Sanā al Mulk, Al Ḥarīri.

Aus dem VII. Jahrhundert: Ibn an-Nabīh al Miṣri, ʿUmar Ibn al Fāriḍ, ʿIsā Ibn Sinğār, Abū Isḥāq al ʿIrāqi, Ibrāhīm Ibn Sahl al Isrāʾīli, Ibn Maṭrūḥ, ʿAli Ibn ʿUmar Ibn Qizil, Šabīb Ibn Hamdān, Muḥammad Ibn Mukarram und vor allem Bahā ad-Din Zuhair.

Aus dem VIII. Jahrhundert: Šams ad-Dīn aṣ-Ṣāiğ, Ibn al Wardi, Ṣāfi ad-Dīn al Ḥilli.

Von allen hier aufgezählten Dichtern wird am häufigsten Mutanabbi zitiert, dessen Diwan ja neben den Muʿallaqāt, der Ḥamāsa und den Maqāmen des Ḥarīri bis auf den heutigen Tag in dem Studienplan keines Adabbeflissenen fehlen darf. Von den 15 Einlagen, die ihn zum Verfasser haben,[1] werden sechs einem der Helden der Erzählung in den Mund gelegt, während die übrigen sich als vom Erzähler eingefügt zu erkennen geben. Aus Ḥarīri stammen sechs Zitate, davon fünf aus den Maqāmen,[2] während die einzige

[1] Die Entsprechungen sind: I, 61 Kullu šaiʾin = Diwan (ed. Cairo mit dem Kommentar des ʿOkbari) I, 197; 316 ainaʾl akāsiratu = Diwan I. 447; 396 bima = Diwan II, 431; 424 ablā = Diwan II, 401; 497 lā taḥsun = Diwan II, 121; 506 waʾin = Diwan I, 79; 549 ḫarağū = Diwan I, 318; 823 našarat = Diwan II, 15; II, 213 idā mā = Diwan I, 427; 274 azūruhum = Diwan I, 104; 414 aina = Diwan I, 406; III, 622 ramānī = Diwan II, 21; IV, 276 ḍaifun = Diwan II, 300; 286 badat = Diwan II, 162; 617 jamšī = Diwan I, 50.

[2] Die Verse I. 234 ʿalaika stammen aus Maqāma XXI (Ende); 741 ʿiš aus Maqāma XLVIII (Ende); II, 8 jā ṭālib und 139 sāmiḥ aus Maqāma XXIII; IV, 720 walaqad aus

Stelle, die in seinem Namen angeführt wird (II, 459), sich nicht in den Maqāmen findet, aber von Ibn Ḫallikān ausdrücklich als von Ḥarīri, wenn auch nicht aus den Maqāmen stammend, zitiert wird. Der 656 H. gestorbene Bahā ad-Dīn Zuhair, der Hofdichter der ägyptischen Aijubiden, dessen Diwan 1876 von E. H. PALMER veröffentlicht worden ist, wird zwölfmal zitiert,[1] mehr als irgendein anderer Dichter außer Mutanabbi; nur drei von diesen Zitaten werden als vom Erzähler eingefügt bezeichnet. Hier haben wir also ein deutliches Beispiel dafür, wie der ägyptische Erzähler sein Textbuch durch Einlagen aus dem damals vielgelesenen Diwan seines berühmten Landsmannes ausfüllte. Wir dürfen wohl annehmen, daß die Erzähler gelegentlich früher einmal aufgenommene Verse ausschieden und durch andere, mehr dem Geschmack ihrer Hörer entsprechende ersetzten, ähnlich wie ja auch früher außerhalb des Rahmens von Tausend und eine Nacht stehende Erzählungen sich unter Verdrängung älterer Bestandteile allmählich Eingang in die Sammlung verschafften.

Daß in Märchen, die aller Grenzen des Raumes und der Zeit spotten, auch die Daten und Perioden der Literaturgeschichte über den Haufen geworfen werden, kann uns nicht wundernehmen. So werden z. B. dem Abū Nuwās in der Erzählung von den drei Knaben (II, 366 ff.) Verse des al Waʾwā (gestorben 390 H.), des Ibn aṣ-Ṣāiġ (gestorben 722) und des Ṣafī ad-Dīn al Ḥilli (gestorben 750) in den Mund gelegt. Es versteht sich von selbst, daß die poetischen Einlagen infolge der sorglosen Art des Zitierens allerlei Veränderungen ausgesetzt waren, vor denen eigentlich nur das letzte Wort des Verses einigermaßen sicher war. Doch müssen wir vermuten, daß außerdem die Erzähler auch absichtlich manchmal die Verse so ummodelten, wie es ihre Zwecke erforderten. So läßt sich z. B. aus Ibn Ḫallikān I, 458 und Ḥalbat al Kumait 282 beweisen, daß in den I, 180 vom Erzähler eingefügten Versen des Ibn as-Sāʿāti ursprünglich von Sujūṭ die Rede war und nicht von Damaskus, dessen Naturschönheiten der Erzähler dort mit ihnen schildern will. Es legt das die Vermutung nahe, daß vor allem in den Liedern, in denen der Held seine Herrin besingt, deren Namen manchmal erst nachträglich dem der Heldin der Erzählung angeglichen worden ist. Denn nicht jeder war so glücklich wie der Erzähler der Geschichte von

---

Maqāma XXIX. Die Verse II, 459 qāla lʿawādilu = Ibn Ḫallikān I, 531 (ġair šiʿrih lladī fīl maqāmāt).

[1] I, 228 aʾarḫalu = Diwan ed. Palmer 164; 230 mā aṭjaba = Palmer 203; 290 ġīfu = Palmer 150; 764 aʿid = Palmer 296 ff.; 878 lanā = Palmer 222; II, 257 ḥabībī = Palmer 151; 265 ilā = Palmer 266; 274 as-sumru = Palmer 175; III, 540 kaliftu = Palmer 101; IV, 115 aʾaḥbābunā = Palmer 150; 131 ʿalaija = Palmer 130; 146 laʿalla = Palmer 166.

Niʿma und Nuʿm (I, 147), dem es gelungen war, in dem Diwan des ʿUmar Ibn al Fāriḍ einen Vers zu finden, in welchem von einer Nuʿm die Rede war (ed. Cairo 1904, S. 104) und der sich nun also im Munde seines Helden ganz natürlich ausnahm.

Weitere Ausführungen muß ich mir für später aufsparen; das hier Gesagte wird immerhin ausreichen, um so manchem, was man nach Analogien aus anderen Literaturkreisen auch für die arabische Unterhaltungsliteratur vermuten konnte, den Stempel der Sicherheit aufzudrücken.

Zum Verständnis der Methode der moslemischen Grammatiker.

Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften im Islam.

Von

Gotthold Weil.

I.

Ebenso wie in der Geschichtschreibung des Deuteronomisten auf der einen und des Thukydides auf der anderen Seite nicht bloß rein historisch-wissenschaftliche Unterschiede herrschen, ebenso wie wir mit den Worten ‚Scholastik‘ und ‚Humanismus‘ nicht bloß im strengsten Sinne eine rein gelehrte Gegenüberstellung meinen, sondern den Gegensatz der beiden Weltanschauungen, der Gebundenheit und der individuellen Freiheit bis ins kleinste verstehen, ebenso haben sich zu allen Zeiten in den Wissenschaften, sowohl in ihrer Problemstellung wie auch in ihren Forschungsmethoden, die Arten der Völker und die Lehren der religiösen Gemeinschaften wiedergespiegelt. Daher kann es nicht wundernehmen, daß uns in einer kanonischen Gemeinschaft wie dem Islam, der das Denken und die Lebensführung eines jeden ‚Gläubigen‘ durch die Lehren und Vorschriften des Gesetzes einengt und dadurch die Ausbildung des Individuums hemmt, auch in den Wissenschaften stets das ‚Du sollst‘ entgegentritt. Das gilt nicht nur für die eigentlich islamischen, für die normierenden Wissenschaften, d. h. vor allem für das kanonische Recht, die Dogmatik und Ethik, deren Aufgabe ja eben die gedankliche Fundierung des Lehrinhaltes des Islams ist, sondern auch für die beschreibend-erklärenden Wissenschaften, wie z. B. die Medizin oder die Sprachwissenschaft, in denen gleicherweise das Befehlende der islamischen Lehre in überraschender Weise zutage tritt. Das durch die religiöse Lehre bedingte mangelnde Verständnis für das Werden und die Entwicklung der Dinge spiegelt sich auf jeder Seite der gesamten islami-

schen wissenschaftlichen Literatur wieder. Der Kern reiner Forschung ist trotz der Verbreitung griechisch-wissenschaftlicher Literatur von den Moslemen nicht erschlossen worden, da sie ja sogar an Einzelheiten und Äußerlichkeiten von den großen Entdeckern der Geisteswissenschaften nur das entlehnten, was sich mit ihrer Weltanschauung vertrug. Die folgenden Zeilen sollen diese Eigenart und Unzulänglichkeit islamischer Forschung an einer Wissenschaft aufzeigen, die nach allgemeiner Ansicht wohl kaum etwas mit Weltanschauung und Gesinnung zu tun hat, an der Grammatik.

Scheinbar richtig hat der Polyhistor Sujūṭī († 911/1505) jede Wissenschaft als al-maʿqūl min al-manqūl definiert, d. h. als dasjenige des überlieferten Materials, das verstandesgemäß bearbeitet sei.[1] Er hat dieser seiner Definition die beiden Voraussetzungen jeglicher wissenschaftlicher Arbeit zugrunde gelegt: an-naql (die Tradition), d. h. das überlieferte, zu bearbeitende Material, und al-ʿaql (den Verstand), d. h. dasjenige, was der Gelehrte von sich aus hinzutut, die Bearbeitung mit dem Verstande, die wissenschaftliche Konstruktion und Kombination. In dieser allgemeinen Fassung könnten auch wir uns heute noch mit dieser Definition der Wissenschaft einverstanden erklären, in Wirklichkeit aber verlaufen griechisch-abendländische und moslemische Wissenschaft in völlig verschiedenen Bahnen, weil jede von ihnen den beiden Gliedern der Definition, dem naql und ʿaql völlig verschiedene Inhalte beilegt.

II.

Wir streben darnach, den Begriff des naql, d. h. des zu bearbeitenden Materials möglichst weit auszudehnen. In der Geschichte suchen wir uns durch Erschließung immer neuer literarischer Quellen und Denkmäler ein lebendigeres Bild von der Vergangenheit zu verschaffen, in den Naturwissenschaften durch Experiment und Forschung immer tiefer in das Wirken der natürlichen Kräfte einzudringen, in der Sprachwissenschaft und der Grammatik durch die Zugänglichmachung schriftlich überlieferter Sprachdenkmäler und die getreue Aufnahme von Dialektproben unser Urteil über das Werden und Wachsen der Sprache und der Sprachen ständig zu vervollkommnen. Die von uns aufgestellten wissenschaftlichen Theorien und Gesetze formen sich in enger Anpassung an das Material und erleiden daher nötigenfalls mit diesem Änderungen. Anders die Wissenschaft des Islams; das zu bearbeitende Material gilt, wenigstens soweit es für die Bildung des wissenschaftlichen Systems in Frage kommt, von einem in der Vergangenheit gegebenen Zeitpunkte ab für abgeschlossen. Nachdem die ersten Philologen eine Theorie

[1] Iqtirāḥ (Ḥaidarābād 1310), S. 3.

der Grammatik auf Grund der damals anerkannten, schriftlich fixierten arabischen Literatur aufgestellt hatten, gilt dieses Material in seiner Begrenztheit als allein für die Ausbildung des grammatischen Systems maßgebend; außer dem Qur'ān werden in der gesamten grammatischen Literatur nur die älteren Dichter und die wenigen ganz alten Prosatexte (Schlachtberichte, Sprichwörter und Aussprüche des Propheten) berücksichtigt. Daß man auch später sogar die gute arabische Prosa stets beiseite ließ und aus ihr nie Belege für die grammatischen Tatsachen zog, läßt sich nur aus dem Beharrungsvermögen des Islams am Alten und einmal Gegebenen erklären; und die Tatsache, daß sich die gesprochene Sprache des Volkes in Form- und Satzbildung zu stark von der allein als kanonisch und gut angesehenen Sprache des Qur'ān unterschied, ist eben auch der Grund gewesen, daß man die Verwertung arabischer Dialekterscheinungen als Bausteine im Aufbau des grammatischen Systems stets prinzipiell abgelehnt hat. Es waren also wesentlich dogmatische Rücksichten und Gründe der Weltanschauung, die zu der starren Einschränkung des Materials geführt haben. Wir wissen zwar,[1] daß sich schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts d. Fl. eine gelehrte Opposition gegen diesen Zwang geltend machte, die den Begriff des naql weiter ausdehnen wollte und mehr Sprachgut für den Aufbau des Systems zu verwerten empfahl, aber schon vom Ende des dritten Jahrhunderts an beherrscht die oben skizzierte Richtung allein das Feld. Später haben nur die mehr abseits Stehenden, die nicht über die Theorie der Grammatik arbeiteten, neues Material, meist lexikalischer Art, mit Fleiß zusammengetragen, oder wie der verdienstliche Ǵawālīqī über die Fremdwörter im Arabischen gearbeitet,[2] — die Koryphäen der grammatischen Wissenschaft, diejenigen, die die gedankliche Fundierung des arabischen Sprachbaues gegeben haben, haben derartige Sammelarbeiten sicherlich als minder wert betrachtet und es weit von sich gewiesen, gar über die Sprache des Volkes oder über die Sprachfehler (*al-alḥān*), d. h. wie man nicht sprechen soll, zu arbeiten. Die großen Theoretiker der Grammatik, Sībawaihi († 177), Mubarrad († 285), Ibn Ǵinnī († 392), Ibn al-Anbārī († 577) haben allesamt mehr oder weniger engherzig darüber gewacht, daß der Begriff des als Muster anzusehenden Sprachgutes nicht weiter ausgedehnt werde und in ihren Werken daher im Grunde nur immer dieselben Belege verwendet. Dadurch, daß sie durch ihr ständig wiederkehrendes ‚es ist verboten' der Grammatik den Charakter einer normierenden Wissenschaft gaben, haben sie auf die natürliche Ent-

[1] Vgl. für die folgenden Auseinandersetzungen die Einleitung zu meiner Ausgabe von Ibn al-Anbārīs: Kitāb al-inṣāf. Leiden 1913.

[2] Ǵawālīqī: al-Mu'arrab, ed. Sachau. Leipzig 1867.

wicklung der arabischen Schriftsprache hemmend eingewirkt und es zustande gebracht, daß diese während mehr als eines Jahrtausends bis heute im Grunde dieselbe geblieben ist. Ihre Engherzigkeit ist letzten Endes auch Schuld an unserer geringen Kenntnis der arabischen Volkssprache und der verschiedenen Dialekte des islamischen Mittelalters.

III.

Es liegt in der Natur der Sache, daß solch eine Wissenschaft, die nicht für Zuwachs von frischem Blut Sorge trug, sondern deren Fortschritt nur in der Entwicklung der grammatischen Theorie bestand, unlebendig, schleppend, pergamenten wirkt. Die Sprache als etwas organisch Wachsendes und sich Wandelndes, das bestimmten natürlichen Gesetzen unterliegt, ist von den Moslemen nicht begriffen worden, der Unterschied zwischen ihr und der Schrift als etwas Zufälligem, Nicht-Naturgesetzlichem, etwas Erfundenem, das ebenso anders sein könnte als es ist, nirgends von ihnen ausgesprochen worden. Über die Gründe hierfür läßt sich streiten. Sicherlich ist aber wohl auch hier der Qur'ān die Ursache; in seinem überlieferten Text, der ebenso wie der der hebräischen Bibel ein unveränderlicher Konsonantentext war, hatte jedes Wort nicht so sehr als gesprochenes Wort wie vielmehr als geschriebenes Wort in der bestimmten schriftlich überlieferten Form Wert und Bedeutung. So gelten ihnen Schrift und Sprache als identisch; und man hatte ein Recht, die Grammatik nach der geschriebenen Sprache, nach der vorliegenden Textgestalt der Quellen, d. h. sehend nach dem Schriftbild zu machen, und nicht hörend nach den Lauten. Die letzte Einheit der geschriebenen Sprache ist aber der Buchstabe, im Arabischen als einer Konsonantenschrift sogar nur das Konsonantenzeichen. Die grammatische Terminologie der Mosleme kennt daher auch nur einen Terminus für den Konsonanten und keinen für den Laut, bezw. für beide nur einen (*ḥarf*). Die Silbe als letzte Einheit der gesprochenen und gehörten Sprache ist dem islamischen Grammatiker, der mit den Augen arbeitet, gleicherweise vollkommen unbekannt; der Terminus dafür fehlt. Der Begriff der offenen und geschlossenen Silben und daher auch der der langen bezw. kurzen Vokale als den Bildungselementen der Silbe ist ihnen fremd. Nur das später geschriebene Vokalzeichen — den Repräsentanten der kurzen Vokale (*ḥaraka*) — erkannten sie als Vokal an, eben weil er durch ein besonderes Schriftzeichen wiedergegeben wurde, und gaben ihnen sogar physiologisch begründete Bezeichnungen (*fatḥ*, *kasr*, *ḍamm*); der lange Vokal dagegen, für den kein einheitliches Schriftzeichen existierte, ist ihnen unbekannt; sie fassen

ihn vielmehr nur als das auf, als was er geschrieben wird, als Vokalzeichen + vokallosem Halbkonsonanten. Wie diese islamischen Sprachgelehrten, die nur nach dem Schriftbild arbeiteten, trotzdem gezwungen auch ein Äquivalent für das, was wir ‚Lautlehre' nennen, geschaffen,[1] oder wie sie gar ohne Kenntnis des Begriffes der Silbe eine wissenschaftliche Metrik aufgebaut haben,[2] auseinanderzusetzen, würde hier zu weit führen.

IV.

Bevor ich über die eigentümliche Rolle, die der ʿAql in der Theorie der islamischen Grammatiker spielt, spreche, muß ich kurz auf die Anfänge dieser Wissenschaft hinweisen, weil ihre Kenntnis uns allein ein Verständnis für die Eigenart der fundamentalsten grammatischen Kategorien der Mosleme vermittelt, die von den unseren so prinzipiell verschieden sind. Die Griechen, auf die letzten Endes unsere Anschauungen von der Grammatik zurückgehen, hatten, bevor sie sich der Erforschung der Einzelwissenschaften hingaben, die grundlegenden Fragen der Philosophie studiert und mit besonderer Liebe die formale Logik ausgebaut, in deren festen Rahmen sie das durch Sammlung gewonnene Material der Einzelwissenschaften einspannen konnten. Das gilt besonders für die Sprachwissenschaft. Sprechen und Denken, die nach ihrer Ansicht denselben logischen Gesetzen unterliegen, mußte man daher auch wissenschaftlich durch dieselben Kategorien erfassen können; Begriff und Wort, Urteil und Satz galten ihnen als identisch. Bei den Moslemen dagegen verläuft die Entwicklung gerade umgekehrt; bei ihnen wird mit der Sammlung des zu bearbeitenden Sprachmaterials begonnen. Auf Grund dieser Quellen und aus dem vorliegenden Material wird dann erst eine Theorie von der Sprache — natürlich nur der arabischen Sprache — abgeleitet, die zwar nicht unlogisch, aber keineswegs wie bei den Griechen rein formal logisch war, sondern auch Inhalt und Gedanken der Sätze berücksichtigte. Sahen die Griechen das Allgemeine, von dem sie ausgegangen waren, stets hinter dem Einzelnen, so rangen sich die Mosleme von dem gegebenen Einzelnen nur schwer zum Allgemeinen durch. Schufen

---

[1]) Zamaḫšarī († 538/1143) scheint der erste gewesen zu sein, der die wichtigsten zehn Fragen der Lautlehre im vierten Teile seines Kompendiums al-mufaṣṣal gesondert behandelt hat. Wie äußerlich aber auch er diese Probleme auffaßte, zeigt der Titel, *al-muštarak*, den er diesem Abschnitte gab, d. h. ‚dasjenige, an dem die drei Wortklassen (Nomen, Verbum und Partikel) gemeinsam teilhaben'. Daher werden z. B. auch die abgekürzten Schwursätze, auf die diese Definition zutrifft, obschon sie nichts mit der Lautlehre zu tun haben, in diesem Teile behandelt.

[2] Vgl. meinen Artikel *ʿArūḍ* in der Enzyklopädie des Islam, I, 183a.

die Griechen daher eine Theorie von der Sprache im allgemeinen, die wegen ihrer formalen Giltigkeit auf alle Sprachen anwendbar ist, so ist die Terminologie der islamischen Grammatiker nur auf die Grammatik der arabischen Sprache anwendbar, weil sie nur aus ihr heraus abstrahiert ist. Die Mosleme teilen daher auch ihre grammatischen Darstellungen und Kompendien nicht der logischen Gleichstellung ‚Begriff = Wort‘ ‚Urteil = Satz‘ folgend in Wortbildungs- oder Formenlehre und in Satzbildungslehre oder Syntax ein; da sie vielmehr die einzelnen Wörter nur rein grammatisch nach ihren verschiedenen Endungen und nach ihrer verschiedenen Rektion unterscheiden, so gliedern sie auch ihre Darstellungen rein äußerlich in die Lehre vom Nomen, vom Verbum und von den Partikeln und behandeln hierunter auch die Probleme der Satzbildung, da ja die Tatsachen der Syntax äußerlich stets bestimmte Änderungen der Endungen der einzelnen Wörter im Satze verursachen. So erklären sich auch die Unterschiede zwischen unserer grammatischen Terminologie und der der Mosleme. Das ‚Subjekt‘ z. B. bedeutete den Griechen ursprünglich einen logischen Terminus und wurde dann auf die Grammatik als Terminus für das Wort übertragen, von dem schlechthin etwas ausgesagt wird. Der Moslem, für den der grammatische Satz kein Urteil, sondern eine Anzahl von Wörtern ist, die einen Sinn geben, kennt daher auch nicht den der formalen Logik entlehnten einheitlichen Begriff des Subjektes, sondern unterscheidet verschiedene Arten von Subjekten, oder besser rein äußerlich gesprochen: von Nominativen, je nachdem, was von ihnen ausgesagt wird, d. h. was für ein Prädikat ihnen folgt. Da die Mosleme die Sätze, je nachdem, ob sie eine Handlung oder eine Beschreibung bezw. einen Zustand des Subjektes zum Ausdruck bringen, d. h. je nachdem, ob ihr Prädikat ein Nomen oder ein Verbum ist, in Nominal- und Verbalsätze einteilten, in jenen aber im Gegensatz zu diesen im Arabischen das Subjekt am Anfang des Satzes zu stehen pflegt, so bezeichnen sie das Subjekt des Nominalsatzes als ‚das Wort, mit dem begonnen wird‘ *(al-mubtadaʾu bihi)* und das des Verbalsatzes als ‚das Handelnde‘ *(al-fāʿil)*. Das Subjekt eines passivischen Satzes, der als solcher stets ein Verbalsatz ist, dessen Subjekt aber kein handelndes, sondern ein leidendes Ding ist, bezeichneten sie daher gänzlich a-logisch, aber vernünftig, mit einem eigenen Terminus als ‚das leidende Ding, von dem nicht bekannt ist, wer ihm das Leiden zugefügt hat‘ *(al-mafʿūlu allaḏī lā jussammā fāʿiluhu)*.

Diese und ähnliche fundamentale grammatische Begriffe liegen bei den älteren Sammlern und Systematikern der Grammatik schon fertig vor. Es soll nicht geleugnet werden, daß hie und da später ein griechischer Terminus in die islamische Grammatik eingedrungen ist, aber es kann uns

nicht wundern, daß solchen Termini im Islam dann häufig ein gänzlich verschiedener Inhalt beigelegt wurde, weil beide Wissenschaften auf grundsätzlich verschiedenen Prinzipien aufgebaut sind.[1]

V.

Es versteht sich von selbst, daß eine Wissenschaft, die den Begriff des Naql, wie wir oben sahen, so eng zog, um sich entwickeln zu können, dem zweiten Komponenten jeder Wissenschaft, der wissenschaftlichen Konstruktion, einen um so größeren Spielraum zugestehen mußte. Denn da im Islam auch die beschreibenden Wissenschaften den Charakter von normierenden Wissenschaften annahmen, überwog bei ihnen, ebenso wie bei uns in den eigentlich normierenden Wissenschaften noch heute, das, was der Gelehrte von sich aus hinzutut, bei weitem das überlieferte Tatsachen- und Quellenmaterial. Ähnlich wie in der Scholastik können wir daher in der moslemischen Wissenschaft ein andauerndes, gewundenes Hin- und Herdiskutieren über das beschränkte Quellenmaterial, ein um den verkümmerten Naql-Stamm herum üppig wucherndes ʿAql-Gestrüpp beobachten.

Da der ʿAql in der islamischen Grammatik, wie eben ausgeführt, nicht die Pressung der Sprache in logische Kategorien bedeutete, da er sich erst recht nicht in der Vergleichung der anderen semitischen Sprachen mit dem Arabischen betätigen konnte, da diese den älteren und auch fast allen jüngeren Philologen unbekannt waren, so erhebt sich die Frage, worin denn eigentlich die wissenschaftliche Konstruktion der arabischen Grammatiker bestanden hat. Auch hier sind dogmatische Gesichtspunkte methodisch von grundlegender und bestimmender Bedeutung gewesen. Ebenso wie Allāh selbst, so ist auch der Qur'ān als Gottes Wort die Vernunft schlechthin. Da aber die Sprache des Qur'ān Repräsentant und Muster des Ausdrucks der arabischen Sprache ist, so muß die göttliche Vernunft und Vollkommenheit auch im Bau der arabischen Sprache allenthalben zum Ausdruck kommen. Identifizierten die Griechen bewußt Sprechen und Denken, Sprachgesetze und Denkgesetze, so schufen die Mosleme unbewußt die Gleichung von arabischer Sprache und absoluter Vernunft. Ein flüchtiger Blick auf die arabische Formenlehre kam dieser Theorie unterstützend zuhilfe. Sind schon alle semitischen Sprachen in ihrer Nominal- und Verbalbildung im Gegensatz zu anderen Sprachen stark analogistisch und gleichmäßig gebaut, so ist die arabische Sprache — das klassische Schriftarabisch wenigstens —

[1] Welche Vorsicht bei der Annahme von Entlehnungen geboten ist, hat Josef Weiss: Die arab. Nationalgrammatik und die Lateiner (ZDMG. 64, 349 ff.) schlagend nachgewiesen.

unter ihnen das vollendetste Schema. Der unwissenschaftliche, stark subjektiv denkende Muslim sah hierin den Ausdruck der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit und Harmonie, die als solche in der ganzen arabischen Sprache, nicht nur in der Formenbildung, sondern auch im Bau der Sätze zum Ausdruck kommen mußte. Hier war sie zwar nicht so offenbar sichtbar wie in der Wortbildung, aber die Aufgabe des Grammatikers sei es eben, hinter dem äußeren Schleier der Worte die Vernunft in der Sprache wiederzuerkennen oder — um in der Sprache der islamischen Grammatiker zu sprechen — die ‚Geheimnisse der Sprache'[1] zu enthüllen. Während es das Ziel der abendländischen Grammatiker ist, die Erscheinungen der einzelnen Sprachen in gewissen grammatischen Regeln zusammenzufassen und als letzte Erklärungsmöglichkeiten der Tatsachen der Sprache gewisse Gesetze aufzustellen, nach denen sie lebt und sich entwickelt hat, machten die moslemischen Grammatiker bei diesen Regeln nicht Halt; je später und jünger, um so weniger gaben sie sich mit ihnen zufrieden. Sie müssen auch die Vernunft der Regeln, gewissermaßen das Walten Allāhs in ihnen aufzeigen und dadurch erst ihre Richtigkeit und Existenzberechtigung dartun. Ja es muß nachgewiesen werden, daß jedes Wort in der Form und an der Stelle im Satze, die es innehat, vernunftgemäß begründet ist und seinen Zweck in der bestmöglichsten Weise erfüllt.

Um dies darzutun, geht der späte islamische Grammatiker von bestimmten ausnahmelosen Erscheinungen der Sprache aus, um vermittelst der allgemein anerkannten Formen strikter Beweisführung, d. h. durch vernünftige Deduktion, durch logische Schlüsse, durch mathematische Proportionen zur Aufstellung einer unbedingt innezuhaltenden Norm für den Ausdruck in der arabischen Sprache zu kommen. Die Ratio als letzte Möglichkeit menschlicher Erkenntnis gilt ihnen auch als letzte Quelle des Verständnisses für die Entwicklung der Sprache, obwohl ihre Gesetze für die Sprache ebensowenig gelten, wie z. B. für die Physiologie oder Chemie. In dieser Hypertrophie rationalistischer Erklärung besteht in der Grammatik der ʿAql, d. h. das, was der Gelehrte von sich aus dem Materiale hinzufügt. In den ersten Anfängen der Grammatik, in denen man noch mit der Sammlung und Sichtung des Materials zu tun hatte, also ungefähr bis zum Beginn der sogenannten Baġdāder Periode der islamischen Grammatik, spielt diese rationalistische Durchdringung der Grammatik nur eine geringe Rolle. Von dieser Zeit an aber besteht die Entwicklung und der Fortschritt der grammatischen Wissenschaft nur noch in der vernunftgemäßen Vertiefung des

[1] So erklären sich die Titel der grammatischen Schriften des Ibn Ǵinnī: sirr aṣ-ṣināʿa und des Ibn al-Anbārī: asrār al-ʿarabijja.

Systems, in der rationalistischen Zuspitzung der Theorie und der verschärften Begründung der Einzeltatsachen. Mit dieser unbedingten Herrschaft des ʿAql hört die Grammatik selbst naturgemäß auf, eine rein erklärende Wissenschaft zu sein. Das kommt auch äußerlich durch das im Laufe der Generationen immer mehr zunehmende Eindringen der Terminologie der normierenden Wissenschaften in die Grammatik zum Ausdruck.

VI.

Einige besonders lehrreiche Beispiele dieser hyperrationalistischen Methode seien zur Illustrierung der vorangegangenen theoretischen Auseinandersetzungen hinzugefügt:[1]

1. Daß die Präpositionen den Genitiv regieren, wird durch folgenden logischen Schluß bewiesen. Die Präpositionen, als zu der großen Gruppe der Partikeln gehörig, nehmen eine Mittelstellung zwischen den Nominibus und Verbis ein, insofern sie eine stärkere Rektion als jene und eine schwächere als diese ausüben. Ebenso nimmt der Genitiv mit seinem *i*-Vokal eine Mittelstellung zwischen dem Akkusativ mit seinem hellen und leichten *a* und dem Nominativ mit dem dumpfen und schweren *u* ein. Also müssen die Präpositionen den Genitiv regieren.[2]

2. Warum steht nach ‚*kam* = wieviel' als Fragewort der Akkusativ Singularis? *kam* steht, so lautet die Antwort, in diesem Falle an Stelle einer Zahl; der Fragende, der nach dem ‚Wieviel' forscht, weiß aber nicht, ob eine sehr große oder eine sehr kleine Zahl die Antwort auf seine Frage sein wird. Da nun aber die Konstruktion der Zahlwörter je nach ihrer Größe (3—10, 11—99, 100 u. ff.) verschieden ist, so sei es bei der Unbestimmtheit des ‚Wieviel' das einzig Vernünftige, daß *kam* nach Art der mittleren Gruppe, d. h. der Zahlen von 11—99, den Akkusativ Singularis nach sich habe.[3]

3. Daß der Nominativ Dualis durch Alif (*ā*) und der Nominativ des gesunden männlichen Plurals durch Wāw (*ū*) gebildet wird, wird damit rationalistisch begründet, daß der Dualis, weil von vernünftigen und unvernünftigen Wesen gebildet, d. h. als der häufiger vorkommende Numerus auch den leichter hervorzubringenden Laut, das *ā*, der gesunde Pluralis dagegen, weil nur von vernünftigen Wesen gebildet, d. h. als der seltener vorkommende,

[1] Die Beispiele sind nur den beiden Werken Ibn al-Anbārīs: *asrār al-ʿarabijja* ed. SEYBOLD und *Kitāb al-inṣāf* ed. WEIL entnommen, obwohl auch die anderen Grammatiker reichliches Material bieten.

[2] Asrār 102, 12 ff.

[3] Asrār 86, 18 ff.

den schwerer hervorzubringenden Laut, das *ū*, als Bildungselement erhalten müsse. Da es nun aber vom Dualis und Pluralis zusammen sechs Kasus, im ganzen aber nur drei Dehnungslaute (ا, و, ى) gebe, von denen zwei für die beiden Nominative schon festgelegt seien, so bleibe für die beiden Genitive und Akkusative nur noch das eine ى (*ī*, *ai*) als Bildungselement übrig.[1]

4. Bis ins einzelste wird sogar bewiesen, warum gerade die Form فُعَيْل (*fuʿail*) als Deminutivform gebraucht wird. Das *u*, d. h. der dem passiven Verbum eigene Vokal, stehe, weil das Deminutiv das ursprüngliche Nomen, das es verkleinert, ebenso in sich schließe, wie das Passivum das ungenannte Subjekt. Daß die Deminutivform einen Konsonanten mehr aufweise als das ursprüngliche Nomen (nämlich das ى), obwohl man doch gerade beim verkleinernden Nomen einen Laut weniger erwarten sollte, wird damit begründet, daß man doch bei der Übersetzung des Deminutivs stets noch ein Adjektiv (*ruǵail* = der kleine Mann) ergänzen müsse. Daß dieser Konsonant ebenso wie im Pluralis fractus (*riǵāl*) vokallos ist, folge aus der Ähnlichkeit zwischen diesem und dem Deminutivum, die beide Laut und Sinn des ursprünglichen Nomens ändern. Daß aber für das Deminutiv nur eine, für den Pluralis fractus aber viele Formen vorhanden seien, sei so zu erklären, daß dieser das ursprüngliche Nomen inhaltlich vielfach setze, das Deminutiv ihm aber nur ein Adjektiv hinzufüge.[2]

Von der Mathematik aus wird die Lehre von der Kongruenz und Ähnlichkeit auf die Grammatik übertragen. Aus der Gleichheit bezw. Ähnlichkeit zweier Größen werden für die zweite dieselben bezw. ähnliche Rechte und Funktionen, wie die erste sie besitzt, gefolgert. Die Mosleme vergleichen hierbei völlig inkommensurable Größen, wie z. B. Nomen und Imperfektum; bestehen doch alle Wörter, wie wir sahen, letzten Endes aus vokalisierten Buchstaben, die naturgemäß auch in den gegensätzlichsten Wortklassen häufig dieselben sind. Die beigebrachten Ähnlichkeitsmomente zwischen den beiden Gliedern einer solchen Proportion können rein äußerlich sein, können aber auch ihren Inhalt betreffen. Auf jeden Fall nimmt die Möglichkeit, Schlüsse auf die gleichen Funktionen der beiden Glieder zu ziehen, mit der Zahl der Ähnlichkeitsmomente zu und ab. So wird z. B. die Tatsache, daß das Imperfektum seine Modi ebenso wie das Nomen seine Kasus durch Änderung der auslautenden Vokale bildet, während das Perfektum starre Endvokale aufweist, aus einer Ähnlichkeit zwischen Nomen und Imperfektum begründet, die durch fünf Punkte belegt werden kann; als Spezimen moslemisch-wissenschaftlicher Methode seien diese hier ange-

[1] Asrār 22, 18 ff.
[2] Asrār 142, 19 ff.

führt. 1. Beide haben von Haus aus allgemeine Bedeutung (z. B. يقوم als Präsens und Futurum, رَجُل als Bezeichnung für alle Männer), können aber durch Hinzufügung einer Silbe spezialisiert werden (سَيقوم für das Futurum, الرجل für einen bestimmten Mann). 2. Beide können nach انّ das hervorhebende لَ vorgesetzt erhalten, z. B. انّ زيدا ليقوم, انّ زيدا لقائمٌ. 3. So wie das Imperfektum zwei Zeiten (Präs. und Futurum), so können einzelne Nomina zwei Bedeutungen umfassen, z. B. عين Auge und Quelle. 4. Beide können als Ausdruck des begleitenden Zustandes einem Nomen angefügt werden, z. B. مررت بزيد يضرب oder ضارِب. 5. Endlich haben Imperfektum und das als Nomen geltende Part. activi der 1. Form die gleiche Vokalfolge *a—i* (يَضْرِب, ضَارِب). — Aus dieser großen Ähnlichkeit allein sei es zu erklären, daß das Imperfektum auch seine Endvokale verändern könne, ein Vorrecht, das von Haus aus nur den Nominibus zukomme. Auf das Perfektum und den Imperativ dagegen, auf die die oben aufgezählten Ähnlichkeitsmomente mit dem Nomen nicht zutreffen, könne daher auch die Schlußfolgerung nicht angewendet werden; aus diesem Grunde seien ihre auslautenden Vokale daher auch starr und unveränderlich.[1]

Aus allen Wissenschaften werden die anerkannten allgemeinen Sätze ohne Gefühl für das gänzlich Verschiedenartige der miteinander verglichenen Wissenschaften auch auf die Grammatik als natürlich geltend, weil vernünftig, übertragen. Da die Ursache der Wirkung stets vorangehe, sei auch in der Sprache z. B. eine Voranstellung des Nachsatzes des Bedingungssatzes vor diesen als seiner angenommenen Ursache eigentlich nicht erlaubt. Ebenso wie nach den Gesetzen des Anstandes der Sklave unmöglich sich vor seinem Herrn setzen dürfe, ebensowenig dürfe das regierte Wort dem regierenden voranstehen, also z. B. der Genitiv dem regierenden Substantiv oder der Präposition.[2] Ebenso ferner, wie jede juristische Person bestimmte Rechte, aber dafür auch bestimmte Pflichten habe, ebenso habe auch jede Wortart je nach der Größe ihrer Rechte (*ḥaqq*) bestimmte Aufgaben (*ḥukm*) zu erfüllen; der Negation oder der Fragepartikel z. B., die die wichtige Aufgabe haben, den Sinn des Aussagesatzes vollkommen zu ändern, sei dafür auch das Recht zugestanden, die Reihe der Worte im Satze zu eröffnen.[3]

Auch die in den Naturwissenschaften als wirkend erkannten Tatsachen und Gesetze werden bei der rationalistischen Durchdringung der Grammatik mit herangezogen. *Weiß* und *schwarz* als Grundfarben nähmen auch in der arabischen Sprache eine Sonderstellung ein, insofern von ihnen im Gegensatz

---

[1] Asrār 12, 21 ff.

[2] Inṣāf 35, 12 ff.

[3] Inṣāf 72, 6. 258, 21.

zu den anderen Farbadjektiven die Admirativformel (ما أَبْيَضَهُ, ما أَسْوَدَهُ) gebildet werden könne.[1] Die Partikel لَوْلَا ferner sei einer chemischen Legierung vergleichbar, in der zwei Körper einen dritten mit neuen, von denen seiner beiden Komponenten verschiedenen Eigenschaften hervorgebracht habe, insofern nämlich لولا weder die Rektion von لَوْ noch die von لا mehr ausübe.[2]

VII.

Diese Art rationalistischer Beweisführung in der Grammatik könnte durch Hunderte von weiteren Beispielen aus den Werken der späteren moslemischen Sprachgelehrten leicht belegt werden. Aus den wenigen aufgeführten Proben aber erhellt schon zur Genüge, wie durchaus die Mosleme die Sprache, d. h. die arabische Sprache als Spiegel der Vernunft, der Folgerichtigkeit des Denkens und der göttlichen Gerechtigkeit und Harmonie angesehen haben. ‚Ausnahmen' von den Regeln konnten sie daher in der Grammatik ebensowenig zulassen, wie sie Ausnahmen von der Vernunft im Leben und in der Welt als vorhanden annehmen konnten. So manche Abweichungen von der Regel wurden von den Späteren als gerade durch die Ratio bedingt nachgewiesen. So sei es z. B., obwohl an sich natürlich jedes Wort ein Recht auf Erhaltung habe, häufig viel wirkungsvoller und vernünftiger, den Nachsatz eines Bedingungssatzes, der eine Drohung enthalte, auszulassen, weil in diesem Falle der Angeredete alle möglichen schwersten Strafen als bevorstehend befürchten müsse und daher viel eher zum Nachgeben veranlaßt werde, als wenn ihm von vornherein eine bestimmte Strafe angekündigt würde, auf die er seinen Geist allmählich vorbereiten könne.[3] Trotzdem bleiben natürlich noch sehr viele Fälle übrig, in denen der rationalistische Spürsinn des Grammatikers nicht hinter ‚die Geheimnisse der Sprache' zu kommen vermag. Derartige vernunftgemäß nicht zu begründende Ausnahmen werden kurzerhand aus dem Quellenmaterial gestrichen, ‚sie rechnen nicht mit'. Der ʿAql des Grammatikers, die wissenschaftliche Konstruktion steht suverän über dem Material; und ist es nicht willig, so braucht er Gewalt. Der Grammatiker ist befugt, vermittels einer rationalistischen Konjektur (*taqdīr*) einen anderen als den überlieferten Text als besseren, als eigentlich zu setzenden Text anzunehmen. So wie die Vernunft und das moralische Bewußtsein des ordinierten Richters dazu berufen sind, über der Innehaltung der göttlich-kanonischen Normen in der menschlichen Gesellschaft zu wachen, so hat auch der sprachliche Ausdruck seine Probe vor einer höchsten Instanz, vor der Ratio des Grammatikers zu bestehen.

[1] Inṣāf 68, 9 ff.

[2] Inṣāf 121, 19 ff.

[3] Inṣāf 191, 11 ff.

Ein Wort der Kritik gegen diese manchmal absichtlich übertrieben dargestellte Methode der moslemischen Grammatiker wäre müßig. Es sind nicht bloß einzelne Mängel, die wir an ihr auszusetzen haben — Welten trennen uns von dieser Auffassung der Wissenschaft. Unrecht wäre es aber auch, überlegen lächelnd ihre ganze Art wissenschaftlichen Arbeitens als unsinnig zu bezeichnen, wie es häufig geschehen ist. Allenthalben ist auch im Abendlande und wird noch heute unter den Auspizien politischer Parteien und religiöser Gemeinschaften wissenschaftliche Arbeit geleistet, die gleich der islamischen von bestimmten Kanones ausgeht, von dem *einen* richtunggebenden Triebe bestimmt, das schon vorher aufgestellte Resultat vernunftgemäß bestätigt zu finden. Wenige Jahrzehnte trennen uns doch auch erst von der Zeit, wo sich auch bei uns die ernst und ‚voraussetzungslos' arbeitenden Geschichtschreiber nicht damit begnügten, nur die *Tatsachen* in der Geschichte der Menschheit aus den Quellen herauszuarbeiten und darzustellen, sondern es für ihre Aufgabe hielten, auch den *Sinn* der Weltgeschichte, d. h. das von der Vernunft geforderte, daher notwendig anzunehmende, die Tatsachen verkettende Band nachzuweisen; suchten die einen den von Generation zu Generation größer werdenden Fortschritt des menschlichen Geschlechtes aufzuzeigen, so glaubten die anderen, in der Geschichte eine Offenbarung der Moral und des gerechten göttlichen Waltens entdeckt zu haben.

Das Ergebnis der vorangegangenen Untersuchungen zusammenfassend, möchte ich, der Terminologie der wissenschaftlichen Geschichtschreibung folgend, unsere rein erklärende Grammatik der normierenden der Mosleme als die pragmatische Grammatik der rationalistischen gegenüberstellen.

Kerbelā.

Von

M. Streck.

I. Name und Alter des Ortes.

Es ist eine längst festgestellte und allgemein anerkannte Tatsache, daß im Kultus des heutigen Islam noch viele heidnische Rudimente stecken. Besonders in den örtlichen Heiligenkulten haben sich zahlreiche Elemente vorislamischer Religionsübung konserviert. Diese Beobachtung kann man in größerem oder geringerem Umfange in allen muslimischen Ländern machen, namentlich in Nordafrika und Indien, wo die alten Vorstellungen und Bräuche recht deutlich durch den äußeren Firnis des islamischen Religionssystems hindurchblicken. Viel schwieriger gestaltet sich eine diesbezügliche Untersuchung für das ʿIrāḳ. Dieses Land hatte sich sehr früh zum Islam bekehrt, es galt bald als eine Hochburg desselben und übernahm, vor allem seit der Übertragung des Khalifates nach Bagdad, durch die in seinen Hauptstädten wirkenden theologischen Autoritäten auf Jahrhunderte die geistige Führung der Jünger des Propheten. Diese zentrale Stellung des ʿIrāḳ, die intensive Durchtränkung seiner Bewohner mit dem Geiste und dem Zeremoniell des Islam war einer Duldung heidnischer Religionsformen und deren Einbeziehung in den Rahmen von lokalen Heiligenkulten weniger günstig als in den meisten anderen muhammedanischen Ländern. Es unterliegt aber doch wohl kaum einem Zweifel, daß sich auch im ʿIrāḳ noch manche Überbleibsel vorislamischer Kulte, die dann gewiß zum Teil in die altbabylonische Zeit hinaufreichen werden, allerdings in arg entstellter oder ganz unverständlicher Form unter volkstümlichen Äußerungen der islamischen Religion verbergen. Jedenfalls dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß von den heute als Heiligengräber oder sonstige Andachtsstätten vielbesuchten Örtlichkeiten des ʿIrāḳ manche schon im hohen Altertum der Gegenstand einer besonderen Verehrung gewesen sind.

Das alte Babylonien genoß durch den Besitz hochangesehener Heiligtümer in ganz Vorderasien gewissermaßen den Ruf eines heiligen Landes.

Diese religiöse Weihe ist ihm in veränderter Gestalt noch heute in den Augen der muslimischen Welt verblieben. Die berühmten Tempel von Babylon, Borsippa, Sippar, Nippur, Kutha und Eridu sind längst in Schutthügel zerfallen und verlassen; heute bilden den Anziehungspunkt für die Gläubigen die zahlreichen Gräber von Heiligen und Frommen. Nächst dem Ḥiǵāz, dem Gebiete der heiligen Städte Mekka und Medina, ist das ʿIrāḳ jenes Land, in welchem die größte Menge islamischer Pilger zusammenströmt. Das Gros derselben bilden die Schîʿiten; denn für sie ist das ʿIrāḳ durch seine ʿalīdischen Erinnerungen der ehrwürdigste Boden. Dort ruhen die Hälfte ihrer Imāme und eine nicht geringe Anzahl anderer ʿAlīden.[1] Obenan stehen Neǵef oder Mašhad ʿAlī mit dem angeblichen Grabe des ʿAlī[2] und Kerbelā mit jenem seines Sohnes Ḥusain, des Enkels des Propheten. In Kāẓimain nördlich von Bagdad sind die Mausoleen des 7. und 9. Imāms der schîʿitischen Zwölfersekte, nämlich des Mūsā al-Kāẓim und Muḥammed al-Ǵawād. In Sāmarrā ruhen der 10. und 11. Imām, ʿAlī al-Hādī und Ḥasan al-ʿAskarī.[3] An letzterem Orte hält sich, nach einer schîʿitischen Legende, auch der letzte (12.), früh der Welt entrückte Imām, Muḥammed al-Mahdī, verborgen, und er wird von dort, wenn seine Zeit gekommen ist, hervortreten, um den islamischen Idealstaat aufzurichten; vgl. Ḳazwīnī, Kosmographie (ed. Wüstenfeld), II, 268, Z. 15 ff.

Kultstätten überdauern häufig die Zeit. Was Neǵef anlangt, so scheint, wie schon G. Jacob[4] betonte, der Umstand, daß dem Reisenden Ibn Baṭūṭā daselbst die Gräber Adams und Noahs gezeigt wurden, dafür zu sprechen, daß es sich hier um ein vorislamisches Sanktuarium handelt. Sehr wahrscheinlich haben wir auch für Kerbelā die Existenz eines vorislamischen Heiligtums (einer

[1] Eine Reihe von ʿAlīdengräbern findet sich z. B. in der von L. Massignon in Mission en Mésopot., t. II (le Caire, 1912), S. 56 ff. veröffentlichten Liste islamischer Gräber Babyloniens verzeichnet.

[2] Wahrscheinlich wird das Grab ʿAlīs in Neǵef an falscher Stelle verehrt. Vgl. dazu A. Nöldeke, Das Heiligtum al-Ḥusains zu Kerbelā (1909), S. 37—38 (nebst den Zusatzbemerk. G. Jacobs). Die Berichte der arabischen Autoren über das Grab ʿAlīs gehen auseinander; vgl. Enzykl. des Islam I, 298 l. Abū ʾl-fidā, Annal. muslemici, I, 338, Z. 4 ff. schreibt darüber: Die einen suchen das Grab in Kūfa (in der Moschee oder neben dem Emiratsschlosse?); andere behaupten, ʿAlīs Leiche sei nach Medina gebracht und dort an der Seite seiner Gemahlin Fāṭima auf dem Friedhofe al-Baḳīʿ bestattet worden. Abū ʾl-fidā selbst neigt der Ansicht Ibn Aṯīrs, der sich für Neǵef entscheidet, zu. Vgl. auch al-Makīn, Hist. saracenica (ed. Erpenius, 1625), S. 42. Die Muslims in Zentralasien verehren seit dem 12. Jahrh. einen Ort bei Balḫ (heute Mazār-i-Šerīf genannt) als die angebliche Grabstätte ʿAlīs; vgl. H. Vámbéry, Geschichte Bokharas (1872), II, 103 [2] und G. le Strange, The lands of the eastern caliphate (1905), S. 422.

[3] Nach Neǵef und Kerbelā genießen bei den Schîʿiten das Mausoleum des 8. Imām, ʿAlī ar-Riḍā, in Meschhed (in Khorāsān) und das angebliche Grab von dessen Tochter Fāṭima in Ḳumm (südl. von Teheran) am meisten Verehrung.

[4] Bei A. Nöldeke, a. a. O., S. 38 [1].

Grabesstätte?) vorauszusetzen, zu dem man vermutlich schon im babylonischen Altertum wallfahrtete. Lieblein und Erdmans glaubten allerdings sichere Beweise für einen vorislamischen Kult in Kerbelā in Analogien, die sich zwischen den Zeremonien des Ḥusainfestes und denen der Adonis-Tamūzfeier aufzeigen lassen, gefunden zu haben.[1] Erdmans nimmt speziell für einige seltsame Trauerbräuche der heutigen Ḥusainfeier, wie sie die Schīʿiten in Persien, Indien und anderwärts zur Erinnerung an das tragische Geschick ihres geliebten Imām in den ersten Tagen des Monats Muḥarram, vor allem am 10. (ʿĀšūrāʾ), dem Todestage Ḥusains, veranstalten, babylonischen Ursprung (Zusammenhang mit der Tamūzlegende) an. Aber das Material, mit dem Erdmans seine These zu begründen sucht, reicht dazu meines Erachtens nicht im entfernten aus.[2] Die einzige wirklich einigermaßen in die Augen springende Parallele, welche die Ḥusainfeier zu den Adonien bildet, nämlich das Werfen des Sarges des Ḥusain ins Wasser, hat, wie v. Baudissin[3] mit Recht bemerkt, auch in anderen Kulten ihr Gegenstück; an eine Entlehnung ist gewiß nicht zu denken.[4] Außerdem fällt, was v. Baudissin (a. a. O.) ebenfalls schon hervorhob, gegen einen historischen Zusammenhang des Ḥusainfestes mit der Tamūz-Adonisfeier der Umstand stark in die Wagschale, daß ersteres im Frühjahr abgehalten wird, letzteres aber, dem ganzen Wesen des Tamūz als Gottes der dahinschwindenden jungen Pflanzenwelt entsprechend, in den Tagen der Sommersonnwende begangen wurde. Eine kalendarische Verschiebung der altheidnischen Kultübung anläßlich einer Kombination mit dem geschichtlichen Ereignis des Ḥusainmartyriums wird kaum in Erwägung zu ziehen sein. Endlich darf man nicht übersehen, daß das Ḥusainfest mit dem gegenwärtig üblichen Zeremoniell erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts unter den Ṣefewīden, den Begründern des neupersischen Reiches, aufkam.

[1] Lieblein in der Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Ges., Bd. 17 (1863), S. 397—403; Erdmans, Der Ursprung der Ceremonien des Hoseinfestes in der Zeitschr. f. Assyriol., IX (1894), S. 280—307; vgl. auch Meissner im Archiv f. Relig.-Wiss. V (1902), S. 230—233.

[2] Wenn Erdmans, a. a. O., S. 290, 292 meint, daß die Art und Weise der Erinnerung an Tote, wie sie in den Trauerzeremonien der Ḥusainfeier zutage tritt, vor allem auch das Klagegeschrei und das Weinen der Männer unislamisch seien, so muß diese Behauptung auf den orthodoxen Islam eingeschränkt werden. Für die Schīʿa ist die Trauer um Ḥusain etwas ganz Charakteristisches; sie erklärt sich völlig aus dem Charakter der ecclesia oppressa, den diese Sekte nach ihren politischen Mißerfolgen angenommen hat; vgl. dazu Goldziher, Vorlesungen über den Islam (1910), S. 212—214.

[3] Im Artikel Tammuz in der Real-Encykl. f. protest. Theol.³ XIX (1907), S. 359 und in ‚Adonis und Esmun‘ (Leipzig, 1911), S. 119, 132, 188.

[4] Der in der babylonischen Tamūzlegende verzeichnete Zug dieses Gottes, daß er ‚in seiner Jugend in einem untergehenden Schiffe lag‘, läßt sich bis jetzt in seiner Beziehung zu einem mythischen Vorgange nicht sicher deuten. Vgl. Zimmern, Der babylonische Gott Tamūz in den Abhandl. der sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl., Bd. 27, Nr. XX, S. 727.

In Babylonien haben, soviel ich sehe, zuerst die Būjiden, die schīʿitischen majordomi des Khalifates, um die Mitte des 10. Jahrhunderts eine alljährliche offizielle Trauer um Ḥusain eingeführt. Wie Ibn Aṯīr (VIII, 407; vgl. auch S. 435, 443) berichtet, ordnete Muʿizz ad-daula eine derartige öffentliche Gedächtnisfeier in Bagdad an. Vereinzelte Wallfahrten nach Kerbelā sind uns früh bezeugt, auch hören wir, daß eine solche Pilgerschar schon wenige Jahre nach dem Tode Ḥusains an dessen Grabe eine Totenklage veranstaltete.[1] Aus den arabischen Chroniken erfahren wir ferner, daß man auch sonst bereits in der Umajjadenzeit Lamentationen (*nijāḥa*s) um Ḥusain abhielt.[2] Aus diesen einfachen Klageakten entwickelten sich seit den Tagen der Būjiden allmählich die umfangreichen Gedächtnisfeiern, die sich jetzt aus allgemeinen Trauerriten, öffentlichen Rezitationen (Lesungen der Leidensgeschichte des Ḥusain), theatralischen Aufführungen (*taʿzija*s) und großen Prozessionen zusammensetzen.

Die ungemein hohe, stellenweise in wirkliche Vergötterung ausartende Verehrung, die man ʿAlī und Ḥusain schon früh in den Kreisen der Schīʿa zollte, zeitigte bei den Frommen dieser Sekte den Wunsch, nach dem Tode eine Ruhestätte in der geweihten Erde von Neǵef oder Kerbelā zu besitzen. Ein Grab in diesen heiligen Städten bildet jetzt das sehnlichste Verlangen jedes gläubigen Schīʿiten. Jahraus jahrein sind tausende menschlicher Überreste aus allen schīʿitischen Ländern (in erster Linie aus Persien) unterwegs, um in Einzeltransporten oder ganzen Karawanen nach den Camposantos des ʿIrāḳ befördert zu werden.[3] Man hat auch diese Sitte als die Fortsetzung eines alten babylonischen Brauches erklären wollen.[4] Kaum mit Recht! Es läßt sich wenigstens bis jetzt durch inschriftliche Nachrichten keinerlei Beweis dafür erbringen, daß schon im alten Babylonien die Friedhöfe in der Umgebung bestimmter hochangesehener Tempel in dem Rufe besonderer Heiligkeit standen und daher nach ihnen Leichen aus verschiedenen Teilen des Landes überführt wurden. Das massenhafte Vorkommen von Gräbern und tönernen Totenbehältnissen (in der Form von Särgen, Pantoffeln und Krügen)[5] in den Ruinen von Warkā-Uruk und Nuffar-Nippur führt allerdings

[1] Vgl. A. Nöldeke, a. a. O., S. 35 ff. Bīrūnī erwähnt in seiner zwischen 999 und 1012 geschriebenen Chronologie (ed. Sachau, S. 329, Z. 8 ff., 14) die zur Grabkapelle (*turba*) Ḥusains stattfindenden Pilgerfahrten und die schīʿitischen Trauerfeiern im Monat Muḥarram. Vgl. noch Ḳazwīnī, Kosmographie (ed. Wüstenfeld), I, 68, 12 ff.

[2] Vgl. van Vloten im Internat. Archiv f. Ethnogr., V (1892), S. 106.

[3] Auch Meschhed und Ḳumm (s. S. 394 [3]), sowie das ʿAlīdengrab Šaiḫ ʿAbdu'l-aẓīm (bei Teheran) sind das Ziel zahlreicher Transporte von Leichen.

[4] So E. Sachau, Am Euphrat und Tigris (Leipzig 1900), S. 32.

[5] S. dazu Loftus, Travels und Research. in Chaldaea and Susiana (London 1857), S. 203 ff.; Taylor im Journal of Roy. Asiat. Society XV, 269. 414 und Hilprecht, Die Ausgrabungen

zu der Vermutung, daß man die Zömeterien dieser Städte auch von auswärts als letzte Ruhestätten bevorzugte. Funde aus der parthischen und sāsānidischen Epoche lehren ferner, daß man noch in späteren Jahrhunderten besagte Totenfelder — in Anlehnung an einen babylonischen Brauch? — für die Beisetzung von Leichnamen in Tongefäßen benützte. Im übrigen ist zu beachten, daß die heute so weit verbreitete Sitte der Transferierung auswärts verstorbener Schīʿiten nach den Friedhöfen von Neǵef und Kerbelā meines Wissens erst unter den Būjiden auftaucht, in deren Zeit ja überhaupt der ganze ʿAlī- und Ḥusainkult einen besonderen Aufschwung nahm, und zwar scheint sich der Brauch anfangs nur auf vornehme Verstorbene beschränkt zu haben. So wurde — wohl der erste bekannte derartige Fall — der im Jahre 983 verstorbene Būjidensultan ʿAḍud ad-daula, gemäß seiner letztwilligen Verfügung in Neǵef beerdigt.[1] Ebenda erhielten auch seine Söhne Šaraf ad-daula († 989) und Bahā ad-daula († 1013) ihre Grabstätten.[2] Im Jahre 1014 brachte man nach Neǵef die Leiche eines kurdischen Fürsten, namens Badr ibn Ḥasanwaih, der einem Meuchelmorde zum Opfer gefallen (Ibn Aṯīr IX, 173, Z. 6 v. u.), im folgenden Jahre die eines Wezīrs der Būjiden (l. c., IX, 182, 9).[3]

Wenn nun auch, wie sich aus den vorstehenden Darlegungen ergeben dürfte, weder für vorislamische Antezedenzien der Ḥusainfeier, noch für die Annahme einer altheidnischen Kultstätte in Kerbelā bis jetzt irgendwie haltbare Argumente ins Feld geführt werden können, so glaube ich doch wenigstens mit ziemlicher Sicherheit konstatieren zu können, daß der Ort Kerbelā nicht erst im islamischen Mittelalter entstanden ist, sondern — was ja von vorneherein als wahrscheinlich vorausgesetzt werden muß — bereits im Altertum existierte. Diese Erkenntnis schöpfe ich aus dem ganz unarabischen Namen Kerbelā, Karbalāʾu.[4]

---

im Bêl-Tempel zu Nippur (1903), S. 36—39. Vgl. ferner die Notiz bei Ritter, Erdkunde XI, 966 und Mitteil. der Deutsch. Orient-Ges., Nr. 45, S. 19 (Fund eines Pantoffelsarges in den Ruinen von Babylon). Die babylonische Sitte der Verwendung von Tongefäßen für Särge wurde gelegentlich nicht nur in Assyrien und Mesopotamien geübt (vgl. Layard, Niniveh und Babylon, S. 213 bezw. 282); sie begegnet auch auf westarmenischem Gebiete (s. Lehmann-Haupt, Armenien einst und jetzt I, 1910, S. 499) und ist selbst in der Gegend des fernen Samarḳand nachweisbar. Vgl. für letzteres W. Barthold in den Mitteil. des Seminars f. orient. Sprach. in Berlin, Westasiat. Stud., V (1891), S. 183. 193; Barthold verweist bezüglich dieses Brauches auf Ṭabarī II, 1694 und Nerchakhy (ed. Schefer), p. 60.

[1] Ibn Aṯīr IX, 13, Z. 18; Wilcken, Mirchonds Gesch. der Sultane aus dem Geschlechte Būjeh in den Abh. der Berl. Akad., 1835, S. 75.

[2] Für Šaraf ad-daula s. Ibn Aṯīr IX, 43, Z. 3 v. u.; für Bahā ad-daula s. Ibn-Aṯīr IX, 169, Z. 6 v. u. und Wilcken, a. a. O., S. 85.

[3] Als Beispiel aus neuerer Zeit sei angeführt, daß Agha Moḥammed Khān, der Begründer der heute in Persien regierenden Ḳādjarendynastie († 1797), ebenfalls in Neǵef beerdigt wurde; vgl. Enzykl. des Islam I, 191 r.

[4] Die Türken gebrauchen die Namensform Kelbelā; ganz ähnlich nennen sie Bīreǵik

Eine einigermaßen befriedigende Erklärung dieses Wortes ist noch nicht geliefert worden. Die verschiedenen von den Arabern zur Wahl gestellten Deutungen sind, wie die große Mehrzahl ihrer Etymologien geographischer Namen, wertlos.[1] Jāķūt registriert in seinem geographischen Lexikon (IV, 249, 20—250, 17) folgende vier etymologischen Versuche. Kerbelā leite seine Benennung ab: entweder 1. von dem weichen, feuchten Erdgrunde, in welchen man beim Gehen einsinkt (*karbala* = schlaff sein und einsinken, von den Füßen) oder 2. von dem häufigen Vorkommen einer salzhaltigen Pflanze, namens *karbal,* oder 3. von dem Umstande, daß der Boden Kerbelās von Steinen und sonstigen Hindernissen gereinigt wurde (*karbala* = sieben, reinigen). Endlich wird 4. für die Ableitung noch das Wortspiel *karb wa'l-balā'* = ‚Unglück (Trauer) und Prüfung'[2] zur Diskussion gestellt, das natürlich nur als Anspielung auf die Ḥusaintragödie zu beurteilen ist.[3]

Aber auch die von europäischen Gelehrten gegebenen Erklärungen des Namens Kerbelā, von denen mir drei bekannt geworden sind, können keineswegs auf besonderen Beifall rechnen. J. Oppert (Expéd. scientif. en Mésopot. I, 249) vermutete zwar schon in der 1. Silbe *Kar* (*Ker*) richtig das assyr. Wort *kāru*, dachte aber bei *belā* an bibl.-aram. *belō* (בְּלוֹ) = ‚Abgabe, Steuer', so daß er zur Übersetzung: ‚Stadt des Tributes, Zolles' kam. Hommel meint im ‚Grundriß der alt. Geogr. u. Gesch.' I, 252[6], daß auch von Arbela — wie von anderen assyrischen Städten — dereinst ein chaldäisches Vorbild existierte, dessen Name noch in Kerbelā (aus Ki-Arbailu) erhalten zu sein

---

am Euphrat Beleġik. Der Titel Kerbelā'ī, den sich ein zum Ḥusaingrabe gepilgerter Muslim beilegt und der bei den Schī'iten hinter dem Prädikate Ḥāǵǵ eines Mekkawallfahrers nicht zurücksteht, ja von Ultras sogar weit höher eingeschätzt wird (vgl. den von Goldziher in Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. 64, 531[4] zitierten hyperbolischen Spruch), begegnet auch in der Abkürzung Kelb; s. L. Saad, 16 Jahre als Quarantänenarzt in der asiat. Türkei (1913), S. 108.

[1] Ǵawālīķī, al-Mu'arrab (ed. Sachau), S. 131 erklärt Kerbelā als persisches Fremdwort, verzichtet jedoch auf eine Erklärung desselben.

[2] Obiges Wortspiel wird auch sonst erwähnt, so in dem in der Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges., Bd. 2, S. 87 veröffentlichten Texte, ferner bei Dīnawarī, kitāb al-aḫbār aṭ-ṭiwāl (ed. Guirgass), S. 264, 8.

[3] Vgl. auch die Lexika s. v. كربل: Ǵauharī, Ṣaḥāḥ (ed. Kairo, 1282), II, 235; Ķāmūs, s. v. etc. und ihnen folgend Freytag, Lex. Arab. IV, 22. Abgesehen von den Pflanzennamen كُرْبُل werden daselbst drei Bedeutungen dieser Wurzel notiert: 1. schlaff sein (von den Füßen), einsinken in den Boden oder Morast, durch Wasser waten; 2. mischen (eine Sache), 3. sieben (Getreide), reinigen. كَرْبَلَ = sieben möchte ich für eine (dialektische?) Nebenform zu غَرْبَلَ, dem gewöhnlichen Worte für ‚sieben' halten, mit Dissimilation von غ zu ك (wegen des folgenden ر). غَرْبَلَ selbst wohl denominiert von غِرْبال = Sieb, in dem Vollers (Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. 50, 616; 51, 315) eine durch das Aramäische vermittelte Entlehnung aus lat. *cribellum* vermutete. [Doch beachte dagegen Schulthess, Homonyme Wurzeln im Syrischen, S. 47.] Auch كِرْبال, ein Instrument zum Reinigen der Baumwolle, nur eine Spielform zu غِرْبال?

scheint. Endlich bemerkt G. Jacob bei A. Nöldeke, a. a. O., S. 35[2]: ‚Der Name K. dürfte mit aram. *karbelā* (Daniel 3, 21) zusammenhängen, das nach assyr. *karballatu* eine Art Kopfbedeckung zu bezeichnen scheint.'[1]

Die Sache liegt aber meines Erachtens viel einfacher. Kerbelā gibt sich deutlich als arabische Wiedergabe eines aramäischen *Kar-belā*[2] zu erkennen, das seinerseits auf assyr. *kār-Bēl* = Wall des (Gottes) Bēl zurückgeht. Wir kennen eine ganze Anzahl keilinschriftlicher Ortsnamen, deren erstes Glied *kāru* = Wall bildet und deren zweites einen Gottes- oder Personen- (dann besonders Fürsten)-namen aufweist. Vgl. z. B. einerseits Kār-Adad (Zeitschr. f. Assyriol. 15, 350), Kār-Ištar (l. c., S. 351), Kār-Nabū (l. c., S. 323. 325. 350), Kār-Nergal (l. c., S. 340), Kār-Ninib (l. c., S. 340), Kār-Sin (l. c., S. 350) und andererseits Kār-Aššuraḫiddina (Assarh., A und C, I, 31) Kār-Sinaḫērība (Zeitschr. für Assyriol. 15, 379), Kār-Šarrukēnu (l. c., S. 343)[3]. Eine Stadt namens Kār-Bēl kann ich allerdings bisher aus den Urkunden nicht belegen; das Vorkommen einer solchen Ortsbenennung auf babylonischem Boden darf jedoch mit Sicherheit vorausgesetzt werden. Wir kennen eine Stadt Kār-bēl-mātāte, die zuerst in den Keilschrifttexten der Kassitenepoche (im 2. vorchristl. Jahrtausend) begegnet und in ihr eine bedeutende Rolle spielte, später aber anscheinend mehr in den Hintergrund trat.[4] Der Gott Bēl wurde dort, wie das Epitheton *bēl-mātāte* = ‚Herr der Länder' lehrt, als Herr der be-

[1] *karballatu* begegnet in der babylonischen Version der Achämenideninschriften als ein Kleidungsstück der Saken (Naḳš-i-Rustem a, 15), von Weissbach in Vorderasiat. Biblioth., Bd. III (1911), S. 89 mit Spitzhelm übersetzt. Außerdem erscheint es in neubabylonischen Kontrakten (Strassm., Nabonid Nr. 824, 1024; Cyrus Nr. 183 und Darius I. Nr. 253); s. Tallqvist, Die Sprache Nabūna'ids (1890), S. 84 und Meissner, Supplem. zu den assyr. Wörterb. (1898), S. 50. Das in diesen Urkunden dem Worte beigegebene Determinativ *ṣubatu* (Gewand) läßt für *k.* einen Gegenstand aus Stoff, Tuch vermuten, also etwa ‚Mütze'. Vgl. auch Herzfeld in Herzfeld-Sarre, Iranische Felsreliefs (1910), S. 24, 253; für andere Erklär. s. M.-Arnolt, Dict. of the Assyr. Langu., S. 436. Das wohl sicher mit *k.* identische bibl.-aram. *karbelā'* (כַּרְבְּלָא) wird von Fr. Andreas in Martis Gramm. der bibl.-aram. Spr.[2] (1911), S. 75* als Hut erklärt und mit syr. *karbāltā* = ‚Hahnenkamm' (s. Brockelmann, Lex. Syriac. 164) sowie mit dem *κυρβασία* Herodots (V, 49; VII, 64) kombiniert. Das Wort findet sich ferner in den aramäischen Papyri aus Elefantine (Sachau Nr. 41; s. Ungnads Bearbeitung der Sachauschen Ausgabe, 1910, S. 57). Auch *kur-ba-l[a-at]*? in Mém. de la Délégation de J. de Morgan en Perse, vol. IX (text. élam. par Scheil), Nr. 96, Z. 14, S. 85. 86 (und vgl. S. 95. 112. 126) mit *karballatu* zu identifizieren?

[2] Die aramäische Form *belā* (בלא) des Gottesnamens kommt z. B. in aramäischen Glossen babylonischer Kontrakte vor; vgl. den PN. בלא ריב = *Bēl-rīb* in Clay, Documents of Murašū sons Nr. 29 (Clay in Old Testam. and Semitic stud. in memory of W. R. Harper, 1908, S. 310).

[3] Weitere Belege für keilinschriftliche Ortsnamen mit *Kar-* (besonders beliebt bei Neugründungen) s. bei Bezold, Catal. of the Cuneif. tabl. in the Kouyunjik Coll. V, 2069 ff. und Johns, Assyr. Deeds and Documents III (1901), S. 577.

[4] S. dazu meine Bemerkungen in der Zeitschr. f. Assyriol. XXI, 261 ff.

wohnten Erde verehrt. Die Lage dieses Kār-bēl-mātāte läßt sich nicht genauer bestimmen; doch kommt nur das mittlere oder südliche Babylonien in Betracht, auch erscheint eine Lokalität in der Gegend von Kerbelā recht gut möglich.[1] Neben Kār-bēl-mātāte war gewiß auch eine Kurzform Kār-Bēl im Gebrauche.

Auch sonst lassen sich im Euphrat- und Tigrisgebiete in der geographischen Nomenklatur des Mittelalters und der Neuzeit Namen aufzeigen, die den Gott Bēl enthalten. So erwähnen die arabischen Geographen, daß von dem Namen eines babylonischen Kanales Nahr Bīn auch eine Nebenform Nahr Bīl = Bēl-Kanal existiere.[2] In Assyrien liegt in einiger Entfernung von Mosul ein Ort Tell Bellā (Billā), offenbar = ‚Hügel des Bēl'.[3]

Es sei schließlich noch speziell betont, daß sich die von dem Partherkönige Vologeses I. im 1. Jahrhundert n. Chr. gegründete Stadt Vologesocerta (Vologesias) keineswegs auf dem Boden von Kerbelā erhob.[4]

II. Der Kopf des Ḥusain.

In Kerbelā ruht nur der Rumpf des Ḥusain, nicht sein Kopf.[5] Über dessen Verbleib waren schon im Mittelalter die Meinungen geteilt. Nach den meisten Berichten[6] wurde das Haupt Ḥusains nebst einer Anzahl von Köpfen seiner Mitstreiter nach Kūfa gebracht und daselbst nach uralter orientalischer Sitte zur Schau gestellt. Von dort sandte dann ʿUbaid-Allāh, der Statthalter des ʿIrāḳ, diese Trophäen, zusammen mit den Frauen und Kindern des Ḥusain, nach Damaskus an den Hof des Khalifen. Die Transferierung des Ḥusainhauptes von Kerbelā nach Kūfa und dessen Reise von

---

[1] Vgl. a. a. O., S. 262[4].

[2] S. mein ‚Babylonien nach den arabischen Geographen' I, 38. Die Form *Bīn* ist demnach korrupt. *Nahr Bīl* = נהר בל; für letzteren Namen vgl. Berliner, Beitr. zur Geogr. Babyloniens im Talmud und Midrasch, 1883, S. 47. *Bīl* ist die syrische Form des Namens *Bēl*; s. Payne-Smith, Thesaur. Syriac. 518.

[3] Jones im Journ. of Roy. Asiat. Soc. XV (1855), S. 305. 374, Appendix I (wo der Name als ‚mound of shapeless' erklärt wird!).

[4] Gegen G. Rosens Annahme in Ersch und Grubers Allgem. Enzykl., Bd. 35, S. 263. Über die Lage von Vologesias = arab. Ullais vgl. Th. Nöldeke in der Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges., Bd. 28, 93 ff.

[5] Es mag hier erwähnt werden, daß der Ilkhān Khodābende (Ulġaitu, 1304—1316), der erste schīʿitische Fürst Gesamtpersiens, sich mit dem Gedanken trug, die Leiber ʿAlīs und Ḥusains nach seiner neugegründeten Residenzstadt Sulṭānijja zu versetzen. Doch kam der Plan nicht zur Ausführung; vgl. Ker Porter, Travels in Persia, Georgia etc. I, 432 (= S. 334 der deutschen Ausgabe). Übrigens sollen die Wahhābiten bei ihrer Plünderung Kerbelās im Jahre 1801 die Gebeine Ḥusains in alle Winde zerstreut haben! (s. A. Nöldeke, a. a. O., S. 47).

[6] Vgl. z. B. Dīnawarī (ed. Guirgass), S. 270, 8 ff.; Bīrūnī (ed. Sachau), S. 329, 13 ff. = Ḳazwīnī (ed. Wüstenfeld), I, 68, 24 ff.; al-Makīn, Hist. Saracenica (ed. Erpenius), S. 52; Barhebräus, Hist. dynast. (ed. Beirut, 1890), S. 190; Ibn aṭ-Ṭiḳṭaḳā, kitāb al-faḫrī (ed. Ahlwardt), S. 140, 17; Abū 'l-fidā, Annal. musl., I, 390. 392.

Kūfa nach Damaskus wird eingehend in einer von Wüstenfeld übersetzten romanhaften Geschichte des Todes des Ḥusain[1] geschildert. In jeder Stadt, in der sich die Eskorte aufhielt, wurde das Haupt des Prophetenenkels an Toren und Mauern aufgesteckt. Als die Karawane bei Aleppo lagerte, gebar eine der Frauen Ḥusains einen toten Knaben, der den Namen Muḥassin (bei den persischen Schīʿiten gewöhnlich: Muḥsin) erhielt. Derselbe wurde außerhalb Aleppos beerdigt; sein Grab, heute Šaiḫ Muḥassin genannt, gilt noch jetzt als eine Wallfahrtsstätte.[2]

In Damaskus ließ der Khalife Jezīd I. den Kopf Ḥusains auf den Bāb Ǵairūn, dem noch existierenden Osttore der Umajjadenmoschee, zur öffentlichen Besichtigung ausstellen. In der späteren Umajjadenzeit bewahrte man denselben, wie Ibn Ǵubair (ed. Wright-de Goeje, 1907, S. 45) berichtet, in einer eigenen Kapelle, dem mašhad Ḥusain, auf.[3] Ein paar Dezennien vor der Invasion der Kreuzfahrer, jedenfalls vor 1077, brachte man das Damaszener Ḥusainhaupt nach Askalon;[4] dort erbaute ihm der Fāṭimidenkhalife al-Afḍal in den Jahren 1097—1098 ein Mausoleum,[5] von dem vielleicht noch heute Überreste vorhanden sind.[6] Als auch Askalon vor den Franken nicht mehr sicher war, übertrugen die Fāṭimiden im Jahre 1153 die kostbare Reliquie nach Kairo, wo man für sie die prächtige Ḥusainmoschee aufführte, in der sie sich noch heute befindet.[7] Das Ḥusainhaupt wird seitdem in der Hauptstadt Ägyptens hoch verehrt. Der Geburtstag (mūlid) des Ḥusain wird daselbst mit großer Feierlichkeit begangen; es ist das wichtigste Fest nach jenem des Propheten.[8] Daß die Echtheit des in

[1] S. Wüstenfeld, Der Tod des Ḥusain ibn ʿAlī und die Rache, in den Abhandl. der Götting. Ges. d. Wiss., Bd. 30 (1882), S. 103 ff. 115 ff. 141. 146[1].

[2] Vgl. über dieses Heiligtum Sobernheim in den Mélanges H. Derenbourg (1909), S. 379 ff. Nach einer späteren Legende soll Ḥusain die Bībī Šarbānū, die Tochter des letzten Sāsānidenkönigs, Jezdeǵerd III., geheiratet haben; ihr Mausoleum liegt auf dem Ruinenfelde von Rajj (bei Ṭeherān); vgl. Enzykl. des Islam I, 742 r. Gräber von Töchtern des Ḥusain zeigt man in der Moschee des Ḫōǵa Muṣṭafā Pāšā in Konstantinopel.

[3] Vgl. über Damaskus, als Stätte des Ḥusainhauptes, noch le Strange, Palestine under the Moslems (1890), S. 236. 249. 270; R. Hartmann, Die geograph. Nachrichten über Palästina und Syrien in Ḫalīl aẓ-Ẓāhirīs zubdat etc. (Dissert., 1907), S. 51[6]; beachte auch die Notiz in Goldzihers Muhammed. Studien II, 357[1]. Abū ʾl-fidā, l. c. I, 392, 10 bucht eine Nachricht, die besagt, daß der Kopf Ḥusains außerhalb des bāb al-Farādīs in Damaskus beerdigt wurde.

[4] Für Askalon s. le Strange, a. a. O., S. 402; R. Hartmann in der Enzykl. des Islam I, 507.

[5] S. dazu Wüstenfeld, Gesch. der Fāṭimiden-Khalifen, in den Abh. der Götting. Ges. d. Wiss., 1880, Bd. 27, Nr. 3, S. 49.

[6] Vgl. Ritter, Erdkunde XVI, 73.

[7] Vgl. für das Kairiner Ḥusainheiligtum Wüstenfeld, a. a. O., 1880, Bd. 27, Nr. 3, S. 92; Goldziher, Muhammed. Studien II, 357 (und Anm. 1); E. W. Lane, Cairo fifty years ago (1896), S. 83—86.

[8] Eine Schilderung des mūlid Ḥusain in Kairo aus dem Jahre 1834 entwirft E. W.

Kairo gezeigten Ḥusainkopfes auf recht schwachen Füßen steht, braucht kaum besonders betont zu werden. Selbst angesehene muslimische Gelehrte äußerten über diesen Punkt ihre Zweifel.[1] Wie Abū 'l-fidā (l. c. I, 392) noch mitteilt, gibt es auch eine Überlieferung, die das Haupt des Ḥusain in Medina neben dem Grabe der Fāṭima bestattet sein läßt. Nach der oben erwähnten romanhaften Ḥusaingeschichte[2] hätte ein Eunuch des Khalifen Jezīd I. den Kopf Ḥusains in Damaskus käuflich erworben, ihn nach Kerbelā geschafft und dort neben dem Rumpfe begraben. Das Vorhandensein verschiedener voneinander abweichender Traditionen über die hier behandelte Frage darf man wohl auch in dem Sinne deuten, daß sich im Mittelalter mehrere Orte des Besitzes der begehrten Reliquie rühmten.

III. Zur Literatur.

Über Kerbelā hat uns A. Nöldeke, der 1902—1908 im Dienste der Deutschen Ausgrabungsexpedition in Babylon stand, eine sehr dankenswerte Monographie geliefert, betitelt: Das Heiligtum al-Ḥusains zu Kerbelā, Erlangen (Dissert.), 1909 = G. Jacob, Türkische Bibliothek, Bd. XI. Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt auf dem kunsthistorischen Gebiete. Wir erhalten zum ersten Male auf genauen Aufnahmen beruhende Pläne des großen Heiligtumes des Ḥusain und des Mausoleums von dessen Halbbruder ʿAbbās in Kerbelā[3], sowie einen solchen des ʿAlī-Sanktuariums in Neǵef. Letzteres wird nicht speziell behandelt, sondern nur gelegentlich, zumeist für kunstgeschichtliche Vergleiche, herangezogen. ‚Der Versuch einer Geschichte des Heiligtums' (S. 35—50) könnte durch morgenländische und abendländische Nachrichten noch erheblich ergänzt werden. Über die Stadt Kerbelā bietet Nöldeke nur spärliche Angaben; auf die Pilgerfahrten, namentlich die für Kerbelā und Neǵef so charakteristischen Leichenkarawanen, die Wallfahrtszeremonien, die Feierlichkeiten des Ḥusainfestes, die einheimische religiöse Industrie[4] geht er — von ein paar vereinzelten Notizen abgesehen

Lane, Sitten und Gebräuche der heut. Ägypter (deutsche Ausgabe von Zenker) III, 78—90. Das gleiche Fest aus dem Jahre 1912 beschreibt Schwally in den Sitzungsber. der Heidelb. Akad., 1912, Abh. 17, S. 24ff.

[1] Vgl. dazu die ergötzliche Geschichte, die Lane, a. a. O. II, 21ff. mitteilt.

[2] Wüstenfeld, Abh. der Götting. Ges. d. Wiss., Bd. 30, S. 146. Man vergleiche damit eine Notiz bei Bīrūnī (S. 331, 5) und Ḳazwīnī (I, 68, Z. 3 v. u.), derzufolge man später einen Tag zum Gedächtnis an die Wiedervereinigung des Kopfes Ḥusains mit dem Rumpfe in Kerbelā feierte. Nach Morier, Voyage en Perse, en Arménie etc. (1813), I, 305, besteht dieser Erinnerungstag bei den persischen Schīʿiten noch heute.

[3] Die albanesische Lokallegende verehrt das Grab dieses ʿAbbās auf dem Berge Ṭōmōr, östl. von Berāt; s. Enzykl. des Islam I, 466 r.

[4] Als Amulette sind besonders Kügelchen oder Kuchen, aus Erde von Kerbelā geformt, beliebt; vgl. z. B. Ritter, Erdkunde VIII, 300; Ker Porter, a. a. O. (deutsche Ausgabe,

— überhaupt nicht ein. Nöldeke gibt auch (S. 30—34) eine Übersicht der einschlägigen orientalischen und europäischen Quellen, welche natürlich keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit erheben will. Ich trage hier eine nicht unbeträchtliche, von Nöldeke noch nicht gebuchte Literatur nach, die mir im Laufe der Zeit bekannt geworden ist.[1] Einige Titel betreffen Veröffentlichungen, die jüngeren Datums als die Schrift Nöldekes sind. Es sei hier noch besonders auf die gehaltreichen, fördernden Besprechungen, die E. Herzfeld in der Oriental. Lit.-Zeit. XIII, 449—454 und Seybold in der Deutsch. Lit.-Zeit. 1911, Sp. 1321—1323 der Nöldekeschen Publikation zuteil werden ließ, aufmerksam gemacht. Beiden Rezensionen verdanke ich die Kenntnis mehrerer hier in Betracht kommender Werke.[2] Daß auch durch meine Ergänzungen zu Nöldekes Literaturübersicht noch keineswegs eine auch nur annähernd vollständige Bibliographie über Kerbelā und Neǵef[3] erzielt ist, brauche ich kaum ausdrücklich hervorzuheben.

A. Orientalen.

Für die Zitate aus Bīrūnī, Ibn aṭ-Ṭiḳṭaḳā, Ibn Aṯīr und Abū 'l-fidā, Annal. s. schon im Vorausgehenden. — Mas'ūdī († 957), Murūǵ aḏ-ḏahab = les prairies d'or (ed. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille), I, 216. 217. 219. 223; IV, 181. 289; V, 143—147. 150. 151; VII, 302; — al-Makīn († 1273), Hist. saracenica (ed. Erpenius), S. 42. — Ziemlich unbedeutend sind die Angaben von Iṣṭaḫrī (= Bibl. Geogr. Arab. ed. de Goeje, vol. I), S. 85, 12; Abū 'l-fidā, Geographie (ed. Reinaud et de Slane), I, 389; Dimišḳī, Kosmogr. (ed. Mehren), S. 187, 1 und Marāṣid al-iṭṭilā'i, Lexic. geogr. (ed. Juynboll), II, 484; III, 200. — al-Herewī († 1214), išārat 'alā ma'rifat az-zijārāt, eine Beschreibung vielbesuchter Wallfahrtsörter; vgl. Brockelmann, Gesch. der arab. Lit. I, 478. — Waṣṣāf, Persische Chronik (beendigt 1328), ed. Hammer-Purgstall (1856), Bd. I, S. 118. — Über die

Weimar 1823 ff.), II, 279; Polak, Persien I. 156. Socin im Ausland 1876, S. 464 und in ‚Die neuaram. Dialekte von Urmia und Mosul (1882)', S. 173[16]. Aus dem heiligen Staube des Ḥusainheiligtums (*ḫāk-i-kerbelā'i*) verfertigt man Kugeln für Rosenkränze; vgl. Ouseley, Travels in various countries of the East II, 445. Bei den Persern sind die aus Kerbelā oder Neǵef stammenden Rosenkränze die begehrtesten; s. L. Saad, a. a. O., S. 99; Polak, a. a. O., II, 236. Vgl. im übrigen noch Goldziher, Muhammed. Studien I, 260[5] und E. Aubin, La Perse, S. 386.

[1] Von den Werken Ritters und Polaks gibt A. Nöldeke ungenügende Nachweise (streiche dort Ritter XI, 837!).

[2] So entnehme ich Herzfeld den Hinweis auf den Damaszenerdruck des Muṣṭafā Ḍī'ā und das Salnāmeh von 1324; durch Seybold wurde ich auf Herewī, den Berliner Kerbelā-Wallfahrtsbericht (Nr. 6129) und die Memoirs of Khojeh Abdul-Kureem (Jacob bei Seybold) aufmerksam.

[3] Neǵef habe ich bei meinen Literaturangaben berücksichtigt; auch Nöldeke tut es meistens.

Zitate aus Mīrḫōnds persische Universalgeschichte (aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts) s. oben S. 397, Anm. 1 und 2. — Der Bericht über die Pilgerfahrt des ʿAbd al-fattāḥ b. Abū Bakr nach Kerbelā: Arab. Handschr. der Berliner kgl. Bibl. (s. Ahlwardts Katalog, Bd. III, S. 429, Nr. 6129). — The Memoirs of Khojeh Abdul-Kureem, translated from the Persian by Fr. Gladwin, Calcutta 1788. — Ein Damaszenerdruck, betitelt واهنماى بغداد, eines türkischen Offiziers, namens Muṣṭafā Dī'ā, Damaskus 1314 = A. D. 1886. — Das Sal-nāmeh von Bagdad vom Jahre 1324. — Über den Tod Ḥusains s. Dīnawarī (ed. Guirgass), S. 263 ff.; Ṭabarī, Annal. (ed. Lugdun.) II, 295 ff.; Masʿūdi V, 143 ff.; Ibn aṭ-Ṭiḳṭaḳā (ed. Ahlwardt), S. 138, 9 ff.; al-Makīn (ed. Erpenius), S. 50—52; Barhebräus, Hist. dynast. (ed. Beirut), S. 189 ff.; Abū 'l-fidā, Annal. I, 390—392. Vgl. die schon oben (S. 401) erwähnte, von Wüstenfeld übersetzte romanhafte Geschichte vom Tode des Ḥusain, ferner die persisch geschriebenen Werke Rauḍat aš-šuhadā des Ḥusain b. ʿAlī al-Kāšifī (aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts) und Maǵmaʿ ʿunnuḳūl.[1]

B. Europäer.

1. P. Teixeira (Texeira) besuchte Kerbelā und Mašhad ʿAlī[2] im Jahre 1604. Die beste Ausgabe seines Reiseberichtes in der Hakluyt society, 2. sér., vol. IX, London 1902, bearbeitet von Sinclair und Fergusson: ‚The travels of P. T.', S. 47—49. 50. 68. 72.

2. Biblioth. orientale ou Dict. univers., par B. d'Herbelot, la Haye 1777, vol. I, 264 (s. v. Aschoura); II, 266—269 (Houssain).

3. J. S. Buckingham, Travels in Mesopotamia (London 1827), S. 543—545.

4. K. Ritter, Erdkunde von Asien, Bd. X, 187. 281; XI, 766. 842. 869. 955—956; XIII, 484. 487.

5. G. Weil, Geschichte der Chalifen (1846 ff.) I. 312—318. 699.

6. J. Oppert, Expédition scientifique en Mésopot. I (1863), S. 247—250. Er besuchte Kerbelā im Jahre 1853.

7. E. Polak, Persien. Das Land und seine Bewohner, Leipzig 1865. I, 155. 156. 290. 327. 334—335. 353. 363—365; II, 86. 124. 236. 351.

8. Lyclama a Nieholt, Voyage en Russie, au Caucase et en Perse. Paris 1874; vol. II, 288—294. 303—318.

9. M. v. Thielmann, Streifzüge im Kaukasus, in Persien und in der asiatischen Türkei. Leipzig 1875, S. 399—401 (besonders über die Leichentransporte). Besuchte Kerbelā 1872.

---

[1] S. für die beiden persischen Werke H. Ethe im Grundriß f. iranische Philologie, II (1894), S. 330. 358. Über das Märtyrertum des Ḥusain in der Tradition beachte Goldziher in der Zeitschrift d. Deutsch. Morgenl. Ges., Bd. 50, S. 485—486.

[2] Teixeira nennt Kerbela: Mexat Oçem oder Mam Oçem = Mašhad, bzw. Imām Ḥusain (heute die gewöhnlichste Bezeichnung für Kerbelā); ebenso Neǵef: Mexat oder Mam Aly.

10. Socins Reisebericht im Ausland 1876, Nr. 24, S. 461—474. Socin verweilte im März 1871 neun Tage in Kerbelā.

11. G. Rosen, Art. Kerbelā in Ersch und Grubers Allgem. Enzykl., Bd. 35 (1884), S. 262—263.

12. A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland, Berlin 1885—1887; Bd. I, 333. 363; II, 14. 15. 45.

13. Erdmans, Der Ursprung der Ceremonien des Hoseinfestes, in der Zeitschr. f. Assyriol. IX (1894), S. 280—307.

14. Cuinet, La Turquie d'Asie, vol. III (1894), S. 173—212.

15. J. N. Peters, Nippur or Explorat. and Adventures on the Euphrates, New York 1898, vol. II, 214 ff.

16. B. Meissner, Von Babylon nach den Ruinen von Ḥira und Ḫuarnak (Leipzig 1901), S. 9—10. 16 ff. (über Neǵef).

17. E. Herzfeld in Petermanns Geogr. Mitteilungen 1907, Bd. 53, S. 51—52.[1]

18. W. Cresson, Persia, the awakening East, 1908. Vgl. das Kap. ‚pilgrimage to Kerbelā'.

19. E. Aubin, La Perse d'aujourd'hui, Paris 1908, S. 182. 371—404.

20. Habib b. Chiha, La province de Bagdad, le Caire 1908, S. 68—69. 115—123. 173 ff.[2]

21. Anginier, Chez les grands Mouchtéids de Nedjef im Bulletin du Comité de l'Asie française, IX (1909), Nr. 97.

22. H. Grothe, Wanderungen in Persien, Berlin 1910, S. 96—98 (über Kirmānšāh, einem Zentrum der schiʿitischen Pilgerzüge), 156. 217. 238—239.

23. H. Lammens, Le Califat de Yazid I. in den Mélang. de la Faculté Orient. de Beyrouth, vol. V (1911), part. 1, S. 160 ff.

24. Eine Reiseschilderung in der in Bagdad erscheinenden arabischen Monatsschrift Loghat al-Arab I (1911), Heft 4, S. ١٥٦—١٦٠.

25. J. Langenegger. Die Grabesmoscheen der Schiiten im Iraq. im Globus 1910. Bd. 97, S. 231—237. Enthält mancherlei Irrtümer; s. dazu den Nachtrag von A. Nöldeke, a. a. O., Bd. 98. S. 82—83.

26. L. Saad, 16 Jahre als Quarantänearzt in der Türkei, Berlin 1913, S. 53. 56—57. 61—65. 96—114.[3]

[1] Bringt einige Mitteilungen über die Leichenkarawanen nach Angaben des damaligen Arztes (nicht L. Saad!) in Ḫanīkīn; s. dazu unten Anm. 3.

[2] Habib b. Chiha hielt sich 40 Jahre in Bagdad auf. Sein Buch enthält viele Irrtümer und Ungenauigkeiten (besonders im geschichtlichen Abschnitte!).

[3] L. Saad war 2½ Jahre, von 1881—1883, als Quarantänearzt in Ḫānikīn tätig. Er gibt interessante Nachrichten über die Pilgerfahrten und Leichentransporte. Darüber finden sich mancherlei Bemerkungen auch bei Ker Porter, a. a. O. (deutsche Ausgabe), II, 101 ff., 233 ff., 279 ff.; H. Vámbéry, Meine Wanderungen und Erlebnisse in Persien (Pesth, 1867), S. 131—134 und Sven Hedin, Zu Lande nach Indien durch Persien (1910), I, 143—144.

Regierungspromemoria eines ägyptischen Sultans.

Von

Axel Moberg.

In Brockelmanns Geschichte der Arabischen Litteratur wird Bd. I, 319, Nr. 9 eine Biographie Qalā'ūns verzeichnet, von welcher die Bodleiana in Oxford ein Exemplar besitzt. Dem Kataloge der Bibliothek zufolge ist der Verfasser des Werkes nicht genannt; Wüstenfeld, Die Geschichtschreiber der Araber Nr. 369, hat das Werk mit einer Biographie Qalā'ūns identifiziert, die Ḥāǧī Ḫalfa unter Nr. 7342 dem al-Qāḍī al-fāḍil zuschreibt. Wie nun auch diese letzte, an sich unmögliche Angabe entstanden sein mag, alles spricht dafür, daß Ḥāǧī Ḫalfa hier ein anderes Werk meint, und zwar die vielbenutzte Biographie Qalā'ūns in der Bibliothèque Nationale, Katalog Nr. 1704. Als deren Verfasser vermutete schon Reinaud, Bibliothèque des Croisades par M. Michaud IV, p. XXXII den bekannten ʿAbd Allāh b. ʿAbd aẓ-Ẓāhir. Die Richtigkeit dieser Vermutung bestätigen die Ausführungen Casanovas in Mémoires publ. p. les Membres de la Mission archéologique Française au Caire VI, 502 f., vgl. Blochet, Revue de l'Orient Latin VI, 460, Nr. 27.

Was aber das erstgenannte Werk betrifft, das der Oxforder Bibliothek, so ist es von Šāfiʿ b. ʿAlī al-ʿAsqalānī verfaßt, über den ich kurz auf Brockelmann II, 28 verweise. Eiu Teil des prachtvoll ausgestatteten Titels bezeichnet das Werk ausdrücklich als خدمه المملوك المنصورى شافع بن على الكاتب, ein anderer charakterisiert es wohl durch برسم الخزانه العاليه المولويه المخدوميه المالكيه الما..ه als Eigentum der Bibliothek des Sultans. Es gehört somit zu den zahlreichen Werken, die von Beamten, meist Beamten irgendeines Verwaltungsbureaus, für einen Sultan als untertänige Huldigung geschrieben und als Geschenk seiner Bibliothek überreicht wurden. Wie oft in solchen Fällen liegt der Wert des Buches darin, daß es Selbsterlebtes berichtet und amtliche Urkunden mitteilt oder verwertet. So macht auch unser Verfasser

geltend, daß er als Schreiber in der nächsten Nähe des Sultans gelebt hat und darum besonders berufen ist, über ihn zu schreiben.

Im ersten Teile des Buches wird oft die Formel خلّد الله سلطانه nach dem Namen des Sultans gebraucht, sogar auf dem Titel, im letzten dagegen nicht. Dort wird von dem Tode des Sultans berichtet, und das Werk mündet in eine Darstellung der ersten ‚großen' Taten seines Nachfolgers, al-Malik al-Ašraf Ḫalīl, aus, um mit einem Lobgedicht auf ihn zu schließen. Bei dem Zwecke des Werkes hat selbstverständlich auf seine Gestaltung der Tod des Sultans großen Einfluß geübt. Im ersten Teil ist es ziemlich breit angelegt, wird dann, nachdem es als Huldigung betrachtet seinen Gegenstand verloren hatte, rascher zum Abschluß geführt und, damit die Mühe doch nicht ganz umsonst sei, mit der dem Titel nicht entsprechenden Ausführung über die Verdienste des neuen Sultans ausgestattet. Im einzelnen sei über den Inhalt folgendes mitgeteilt: Nach der rhetorischen Einleitung und den Bemerkungen des Verfassers über seine persönliche Stellung im Dienste des Sultans wird kurz über die Herkunft, Jugend, Persönlichkeit usw. des Sultans berichtet (Bl. 3), dann ausführlicher über sein Verhältnis zum Sultan Beibars bis zu dessen Tode, darunter über die von letzterem angeordnete Vermählung Qalā'ūns mit der Tochter eines früheren Tatarenamirs sowie die des al-Malik as-Sa'īd, des Sohnes und Nachfolgers Beibars', mit einer Tochter Qalā'ūns. Dann folgt Bl. 13—26 die Geschichte der unglücklichen Regierung des al-Malik as-Sa'īd, wobei Qalā'ūn immer den selbstlosen Helfer spielt, bis der Sultan seine eigene Stellung unhaltbar gemacht hat und sich ihm ergibt, worauf die Kapitulation der Zitadelle bei Qairo folgt. In diese Darstellung ist eine Anzahl amtliche Schreiben, Ordres, Berichte und Briefe eingeflochten. Das Scheinsultanat des Salāmiš wird nicht erwähnt. Unmittelbar nach dem Bericht von der Übergabe der Zitadelle, bei welcher der Verfasser anwesend war und von der er einige Einzelheiten mitteilt, erzählt er von der Notifikation der Thronbesteigung Qalā'ūns und von ihrer Aufnahme unter Freunden und Feinden. An die Befehlshaber der Festungen erging die Mitteilung auf Papieren, die al-Malik as-Sa'īd bei seiner Kapitulation in blanco hatte unterzeichnen müssen. Einen wesentlichen Teil des Folgenden nimmt der Bericht über die Vorbereitungen zum Feldzuge gegen die Tataren und über den Feldzug selbst ein. Der Verfasser begleitete den Sultan und fertigte selbst einen großen Teil der amtlichen Schreiben an, die er hier aufgenommen hat. Brieftauben werden häufig benutzt und Brieftaubendepeschen als solche besonders bezeichnet. Als Vorsteher der Kanzlei des Sultans erscheint Fatḥ ad-dīn, Sohn des bekannten, oben erwähnten 'Abd Allāh b. 'Abd aẓ-Ẓāhir. Zu beiden stand

der Verfasser, wie man schon vorher wußte, in freundschaftlichen Beziehungen. Den Abschluß dieser Darstellung bildet der Bericht über zwei Gesandtschaften der Tataren an den Sultan. Die erste überreichte das Schreiben des Sultans Aḥmed, das Quatremère, Histoire des Sultans Mamlouks II : I, 158 ff. nach der von Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir verfaßten Biographie Qalā'ūns herausgegeben hat. Unser Verfasser gibt es (Bl. 68 ff.) in derselben Form und ebenso (Bl. 73 ff.) die Antwort Qalā'ūns, Quatremère a. a. O., p. 162 ff. Seine Aufmerksamkeit widmet der Verfasser ferner den Verhandlungen mit dem abgesetzten Sultan al-Malik as-Saʿīd und, nach seinem Tode, mit seinen Brüdern, vor allem aber mit dem unbotmäßigen Amir Šams ad-dīn Sunqur al-Ašqar und ein paar anderen Amiren. Die verschiedenen Berichte hierüber wechseln mit den einzelnen Kapiteln ab, in denen die Beziehungen zu den Tataren dargestellt werden. Datierungen sind sehr selten; Schreiben werden wieder häufig mitgeteilt, ganz oder im Auszug.

Auf Bl. 82ᵃ wird erzählt, wie der Sultan bei der Abreise nach Syrien (ohne Datierung) die Angelegenheiten Ägyptens regelte. Sein Sohn und präsumptiver Thronfolger, al-Malik aṣ-Ṣāliḥ, sollte die Regierung führen, vgl. Quatremère a. a. O., p. 26 f. Es werden einige Anweisungen gegeben in betreff der Verwaltung und der Verhältnisse der zwei älteren Söhne des Sultans während seiner Abwesenheit; darunter die für die gegenseitigen Beziehungen der Söhne nicht uninteressante Weisung an den jüngeren, al-Malik al-Ašraf Ḫalīl, mit seinem Bruder ‚weder im Verbieten noch im Befehlen‘ zu wetteifern, sondern sich ihm gegenüber privatim und öffentlich höflich zu benehmen. Die so bezeugte Spannung zwischen den Brüdern hat natürlich das ihrige getan, um den Verdacht zu erwecken, der sich beim plötzlichen Tode des älteren Bruders gegen Ḫalīl richtete. Als nun der Sultan eben im Begriff war, die Reise anzutreten, befahl er, ein ausführliches Promemoria aufzusetzen, das dem Prinzregenten zur Anleitung dienen konnte. Wenigstens drei Beamte beteiligten sich an der Sache, und unser Werk teilt (Bl. 82—99) drei verschiedene Promemorien mit, von Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir, von seinem Sohne Fatḥ ad-dīn und vom Autor unseres Werkes verfaßt. Das erste wird unten mitgeteilt, ihm steht inhaltlich das des Šāfiʿ am nächsten, während das des Fatḥ ad-dīn sich mehr allgemein in juridisch-moralischen Redewendungen bewegt. Übrigens sollte Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir als Ṣāḥib diwān al-inšā in Qairo bleiben und somit selbst an der Verwaltung teilnehmen. Die beiden anderen begleiteten den Sultan nach Syrien.

Nach einigen Ausführungen, welche die oben erwähnten Verhandlungen mit den Söhnen Beibars' in Karak betreffen, geht der Verfasser auf die Be-

ziehungen zu den Franken ein und behandelt dabei die Eroberung von al-Marqab sowie die Erneuerung des Waffenstillstandes mit Tripolis und mit Akka. Anläßlich der Verhandlungen mit Tripolis wird nach Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir die Anekdote berichtet, wie Beibars einmal als Silāḥdār verkleidet im Gefolge seiner eigenen Sendboten die Stadt besucht hatte, in ähnlicher Weise wie diese Geschichte schon von Reinaud a. a. O., S. 513 eben nach dem von unserem Verfasser angefertigten Auszuge aus der Biographie Beibars' von Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir erzählt wird. Außer einem mehr ins Einzelne gehenden Bericht über die Audienz der Sendboten von Tripolis und die dabei geführten Verhandlungen, an denen der Verfasser sich persönlich beteiligte, bringt das Folgende bis Bl. 117ª hauptsächlich rhetorische Stilproben über die Vertreibung der Franken aus Tripolis und ʿArqā. Die Erneuerung des Waffenstillstandes mit Akka wird Bl. 117ᵇ kurz behandelt. Es folgen ebenfalls kurze Ausführungen über die Investitur des Thronfolgers al-Malik aṣ-Ṣāliḥ, über seinen Tod, über das bekannte Krankenhaus Qalāʾūns in Qairo, über die Aufhebung der Zakāt ad-daulaba[1] und über die Milde des Sultans und seinen Widerwillen gegen Blutvergießen; Bl. 125 ff. berichtet über die Ausführung des Kanals bei aṭ-Ṭairijja, vgl. Quatremère a. a. O., S. 59 und den ausführlicheren Bericht in seinen Mémoires sur l'Égypte I, 512 f. nach der Biographie von Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir, Bl. 127ª—129ª, endlich über die Vorbereitungen zum Angriff auf Akka und den Tod des Sultans. Die Veranlassung zu den neuen Feindseligkeiten, über die bekanntlich sehr verschieden berichtet wird, schildert der Verfasser im ganzen in derselben Weise wie Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir bei Reinaud a. a. O., S. 567 f. Die bekannte Unterredung darüber, inwiefern der Waffenstillstand als von den Franken schon gebrochen betrachtet werden könnte, wurde eben zwischen dem Sultan und Fatḥ ad-dīn, Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir und Šāfiʿ geführt. Die letzten Blätter der Handschrift 129ª—136ª enthalten Lobreden des Verfassers und des Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir auf den verstorbenen und den neuen Sultan.

---

[1] Da dem kurzen Stücke über diese Zakāt (Bl. 124ᵇ) doch etwas mehr zu entnehmen ist, als was Maqrīzī bei Quatremère, Hist. d. Sultans Maml. II: I, 2 mitteilt, mag es hier Platz finden: كان الناس فى شدّة شديدة من امر ما لم يَفرضه الله تعالى من زكاة يقال لها زكاة الدَوْلبة أفقرت التجار وعقت وما عفت الاثار وخرّبت الديار وهى زكاة مقررة توخَذ فى كلّ سنة من غير وجوب ولا متجرٍ به التاجر يُوب وبطل جماعة التجارة من جَورها وهى منهم تجبى والحريم بهروب ازواجهم تُسبَى ولما ملك مولانا السلطان ابطل رسمها ومحى اسمها وازال وسمها وكتب توقيعا بمسامحتها قرى على المنابر ومّزق ما احتوتْه من دفاتر . . .

Das Regierungspromemoria Ibn ʿAbd az-Ẓāhirs folgt hier vollständig nach der Handschrift; nur die letzten Zeilen wurden als belanglos ausgeschlossen. Die Vokalisierung der Handschrift ist oft, die Punktsetzung nicht selten falsch. Hierüber werden im einzelnen nur dort Bemerkungen gemacht, wo irgendwie ein Zweifel über das Richtige entstehen konnte. Ähnliches gilt von den Bemerkungen zur Übersetzung.

بسم الله الرحمن الرحيم هذه تذكرة مباركة نافعة بما تأمّله المقام العالى السلطانىّ الملكىّ الصالحىّ
العلاءىّ اعزّ الله نصره ملاحظا ويكون راجعا اليه ومستدّا عنه ومتمسّكا به ومراقبا له ومستكثرا
83a منه وبالله تعالى التوفيق٬
قد علم الولد نصره الله ما اعطانا الله تعالى من هذا المُلْك العظيم والنعمة التامّة والسلطان
المتمكّن وما نحن عليه من خوْف من الله وخُضوعٍ لعظمة الله واتكالٍ فى امورنا على الله واستنادٍ
الى قوّة الله واعتقادٍ انّ النصر انّما هو من عند الله فيكون هذا اعتماد الولد فى اموره كلّها واحواله
جميعها والله حسبنا ونعم الوكيل٬

§ 1. فصل وللمملكة الشريفة قواعد وضوابط وقوانين لا يجب الاغفال عن مهمّ منها فمن ذلك ما
يُعتمد فى غيبتنا احسن الله عاقبتها وجعلها مقرنة بالنصر والتاييد والظفر على ما عوّد برحمته وفضله
انّه يتقدّم بملازمة المجرّدين بالقلعة المحروسة وتفقّدِهم وأخذِهم بالملازمة وانّ احدًا منهم لا يخلّ
83b بنوْبته على العادة فى مراكز القلعة وابوابها واسوارها ظاهرا وباطنا وعلى الاعتقالات والحبوس فى
الليل والنهار والصباح والمساء وفى اوقات ركوب الولد ونزوله وتكون ابواب القلعة محفوظة بالامراء
والمقدّمين والبحريّة على العادة ولا يفسح لغريب ولا لمتنكّر ولا لمجهول فى طلوع القلعة ويعتمد العادة
فى تجريد جماعةٍ من الجند حول القلعة وفى جهة الجبل ومن جهة القرافة وعند دار العدل يحضرون
فى كلّ عشية ويبيتون بخيولهم وغلمانهم طائفين بالقلعة وحافظين لجهة الثغرة ويتقدّم بتجريد جماعةٍ
عند والى مصر وجماعةٍ بالقرافة يطوفون ويتقدّم بتجريد جماعةٍ بالقاهرة يفرّقهم فى المدينة وفى الحسينيّة
وفى الاحكار وفى الشارع ويطوفون بالنوبة ومعهم جماعة من جهة ولاية القاهرة ويحترزون على الابواب
ويوصى المجلس السامى الامير علم الدين والى القاهرة على الاعتقالات وحفظها وحفظ من بها من
84a المعتقلين والأُسارى ويوكّد عليه فى حفظهم وضبط امرهم والاحتراز على الحبوس وعلى الدروب
والابواب ويوكّد عليه فى منع ذوى العُدوان وذوى الذعارة من الاجتماع فى مظانّ الفساد واماكن
العيث والإنكار على من يمشى فى الليل بغير حاجة او يخرج لا لضرورةٍ ويوقِع الإنكار على ذوى الفساد
وشراب المنكرات وإقامة حدود الله فيمن يوجَد سكرانا او على حالة منكرة ويُعفِى أثار المنكرات

كلّها وإزالة ما تركنا لله الحُمل الكبيرة من ضمانه لان يُعطَل ويبطل ولا يظهر الولد فى هذه الحسنة على جميع الوُلاة ويشدّد ويغلّظ وينكر ويحذّر ويشهر مَن يتجرّأ ويخالف امر الله تعالى والمراسم المطاعة ويعتمد السياسة التامّة فى ذلك ويعتمد الولد امر الله فى كلّ سارقٍ وقاتلٍ وجارحٍ ويحمل
84b الامر فى ذلك على موجب الشرع الشريف فالشرع يجمع كلّ شئ. ومَن قتل يقتَل ومَن سرق يُقطع كلّ ذلك بالحقّ والشرع الشريف وكذلك فى جميع البلاد يامر بذلك ويتقدّم الولد الى ولاة الأعمال بحراستها وحفظها من المفسدين ويكتب الحجج على مشائخ البلاد وخفرائها بحفظها فى الليل والنهار والمشاء والصباح والغدوّ والرواح وإخراج بيوت شَعرٍ ينزل بها الخفراء من القرية الى القرية لتأنيس الطرقات وحفظها وإجابة المستصرخ ولحاقِ المتعرّى وإدراكِ الهارب وإمساكِ المفسد ويتقدم إلى الولاة بالمناداة بانّ السفّارة لا يسافرون الاّ بالنهار وانّهم لا يغرّرون بنفوسهم ولا بأموالهم ومَن غرّر كان إثمه فى عنقه ولا يجعل الولاة ذلك حجّة الخُفراء بل يُلزمهم بكلّ ما يُعدَم وكلّما يؤخَذ وكلّمن تعدّى عليه ويعرّفهم انّ منع الفساد فى الليل والنهار انّما هو من طريق الاحتراز والاّ كلّما يؤخَذ لهم يلزَمون به؛

§ 2. فصل يؤكّد الولد نصره الله فى تدريج الحمام الرسائلىّ لأجل البطائق والاّ تُسيَّر الاّ الطيور الجيّدة 85a
وانّها تكون مدرَّجة الى غزّة المحروسة حتّى انّ الخبر يصل إن شاء الله تعالى فى يومه من غزّة لا بل من الشام وكذلك حمام بطائق الثغور وغيرها؛

§ 3. فصل يتقدّم الولد بالاحتراز على الجند والمتأخّرين المجرَّدين عن العسكر المنصور وایّ مَن حضر منهم ممن كان متأخّرا بسبب مرض او عاقة او كان فى أقطاعه يُعرض فى ديوان الجيوش المنصورة ويكتب له ورقة طريق بحاليّة وحلية غلمانه ويعلّم الولد عليها ويؤمَر بسُرعة لحاقه للعسكر المنصور وان لا يتأخر بالجملة الكافية ويجدّ فى سيره؛

§ 4. فصل يؤكّد الولد على الوالى بالشرقيّة وعلى والى العرب وعلى العُربان فى ترتيب خيل البريد بعد توجّه العسكر المنصور وان لا يحضر الاّ خيل جيّدة ولا يحضرون فرسا عجفا ولا عاجزة ويامر بأن لا
85b يفارق صاحب النوبة مكان نوبته حتّى يحضر صاحب النوبة الاخرى ويتسلّمها ومَن ترك نوبتَه شاغرة يُنكر عليه ويؤدّب ويغرّم ويتقدّم الولد نصره الله بأنّ فرس بريدٍ لا يتعدّى بها احدٌ مكانا دون مكانها ولا منزلة الى أخرى؛

§ 5. فصل ويؤكّد على والى الشرقيّة وعلى والى العرب فى حفظ المحارس والمياه من جهة البرّيّة الكرك وغيره من تلك الجهة ويوصى مقدّمى العائذ وغيرهم على حفظ نوبتهم بحيث لا يفوتهم الطائر اذا طار الى تلك بالجهات بالجملة الكافية ويحفظ جهة السُوَيس وماء المنبج والطريق البدريّة ومن وُجد على

غير الطريق الجادة رائحا او واصلا أمسك ويطالع به ويوصى والى الشرقيّة فى إنفاذ الحمام الى برج السُوَيس صحبة مَن جرت العادة بتجريدهم فيه ويزيد عدّتهم فى هذا الوقت به ويؤكّد عليهم فى الحفظ التامّ والاحتراز ويؤكّد على والى الشرقيّة وعلى والى الجيزية فى اقامة الخفراء فى
86a الأماكن المعروفة بهم خلف قلعة الجبل المحروسة وخلف الجبل الى جهة السويس والى جهة اطفيح ومن جهة شرونة من الاعمال البهنساءيّة بحيث انّ هذه الجهات لا يسكنها أحد وتكون محفوظة محروسة محترزا عليها محفوفة بالخفراء ويدرك مقدّموها امرها حتّى أنّه إن حصل خلل والعياذ بالله كان دركها لازما لهم وكانت ارواحهم قبالة ذلك'

§ 6. فصل يستطلع الولد اعزّه الله تعالى الاخبار من جهة الثغور وما يتجدّد بها من جهة البحر من امور ويكون الولد عينه الى ما يتجدّد من خبرهم من جهة الروم او جهة العرب او بلاد الفرنج ويعرّفنا بالمهمّ من ذلك فى وقته وساعته ويعمل بحسب ما يتجدّد من الاهتمام بالمداركة وانتهاز الفرصة وتلافى الامور من غير إهمال ولا إغفال حسبما يقتضيه الحزم التامّ ويؤكّد الولد على والى
86b الاسكندريّة فى اخذ الرجال من الجند الذين بها والقبائل واهل الثغر بما جرت عادتهم به من لُبس عُدَدِهم والعرض بها والمُرابطة على العادة ويؤكّد عليه فى حفظ فنادق الفرنج وحفظ مفاتيحها فى الليل وفى وقت صلاة الجمعة وفى حفظ الامكنة المجاورة لها وفى حفظ الموانى من جهة المير ومن كلّ جهة وانّه يكون مستظهرا فى اموره كلّها'

ويتقدّم الولد الى والى دمياط ووالى الغربيّة ووالى نستروه ووالى رشيد بحفظ السواحل والبرور وكلّ من جرت له عادة من العُربان بحفظ مكان يرتّب فيه ويلزم بحفظه وكذلك جهة الطينة وتنّيس ويؤكّد على والى دمياط ووالى قطيا فى حفظها والاحتراز عليها وضبطها وحفظ من يدخل منها اومن يخرج ويؤكّد فى ذلك ويوصى ولاة الثغرين فى اطابة قلوب التجار واستمالة خواطرهم ومعاملتهم بالعدل والاحسان والرفق والانصاف ليتوجّهوا شاكرين حامدين مستجلبين خواطر من يحضر بعدهم
87a من التجار مع اعتماد مصلحة الديوان المعمور ويتقدّم الى والى البحيرة بحفظ الطرقات وحفظ المنازل من جهة برقا وتلك الجهات وضبطها من متسلّل او مُتسحّبٍ اوْ نَازحٍ ويؤكّد الولد على والى البحيرة فى مباشرة خليج الاسكندريّة وإزالة كلّ ما هو فى طريق الماء من تلعات وكذلك يتقدّم الى والى الاسكندريّة بحفر ما يلزمه من ذلك ويؤكّد على والى البحيرة فى ملازمة البحر المنصورىّ المعروف بالطيرية والمطالعة بما يتجدّد فيه من منفعة وبركة ونموّ ويؤكّد الولد نصره الله تعالى على والى البهنسايّة وعلى والى الفيّوم فى حفظ جهة الواح من الجند المتسلّلين او الأكراد او الشَهرَزُوريّة ويحذر من اجتماعهم فى مكان واحد ويؤكّد الولد على والى الجيزيّة فى انه لا يخلى احد ممّن ينكر

مثل شهرزوريّة واكراد بطّالين اومَن يكون من هذه النّسبة انّهم يعدّون ببيوتهم واولادهم مجتمعين
ويوصيه بالاحتراز من هذا الامر وانّه يتيقّظ لهذه المصلحة ويلاحظها ويكون على تحفّظ من هذا الامر 87ᵇ
وكذلك يتقدّم بالوصيّة الى جهة الواح من جهة ولاية سيوط ويتقدّم الى ولاة البلاد بان لا يفسحوا
للعُربان فى حمل شى من السيوف والرماح وتؤخذ منهم وتسيّر الى خزائن السلاح المنصورة على العادة'

§ 7. فصل وقد علم مهمّات الامراء والجند وانّهم فى بيكار ويحتاجون الى الملاحظة فى غيبتهم وحسن العناية بنُوّابهم والشدّ منهم فى خلاص حقوقهم من جهاتهم ومن اقطاعاتهم وإكرام مُخلفيهم مع المكاتبات الى ولاة الاعمال بقضاء اشغالهم وتقوية ايدى نوّابهم ومُراعاة اسبابهم والاعانة لهم فى التقدّم بتلافى امورهم جميعها لتكون احوالهم ماشية فى غيبتهم اكثر من حضورهم والاعتناؤهم اوفى والملاحظة اكثر وتقوية اليد اتمّ'

§ 8. فصل واذا اتمّ الله نعمته واسبغ رحمته بزيادة النيل المبارك وعموم رحمته وشمول بركته يلاحظ الولد 88ᵃ
امور الجسور والترّاع ويكتب الى الولاة بحفظها وضبطها ومَبيت الرجال عليها وتحصيل الاصناف بحيث لا يختلّ جسر الا وتكون الاصناف والالات التى تدعو الحاجة اليها حاصلة لا عاقة لها خصوصا جسور الجيزيّة فإنّ امرها مهمّ لا ينبغى الغفلة عنه طرفة عين ويرتّب الحمام الرسائلىّ عند مباشرتها لاحتمال ان يتجدّد فيها خلل فيستدرك سريعا بأمير كبير يسيّره للوقوف على ذلك وتلافيه وتداركه ويجعل هذا الامر نصب عينيه ويتقدّم بأن لا يفتح جسر ولا ينفّس عنه ولا يفتح قنطرة ولا تكسّر ترعة الا عند استحقاقها وفى وقتها على حكم مصلحة الوقت ومقدار النيل وكثرته من غيرها والشهادة
على الخَوَلة والمهندسين بذلك ويحذّر الولاة والنوّاب من انّ احدا من نائب امير او غيره يكسر 88ᵇ
جسرا بيده لمصلحة اقطاع مخدومه وتشريق ما عداها ولا يكسَر جسر الّا بأمر الوالى فى تلك الجهة وإتفاقٍ منه بحضور اكابر البلاد ومشائخها وخولتها والاشهادِ عليهم'

§ 9. فصل يتقدّم الولد الى الولاة بالاجتهاد فى ريّ البلاد وتحذّرهم من ان يبور منها قعر قصبةٍ او ان تُهمَل امور قوانين الريّ ونظمها وإنفاذها ويحذّر الولاة من ان يحضر احد شاكيا منهم بسبب تشريق اقطاع مخدومه لإهمال او تفريط او محاباة جهة دون جهة او تغلّب قوى على ضعيف او امير على جندىّ وتكون المساواة شاملة والمعونة تامّة'

§ 10. فصل واذا عمّت بركات الله تعالى وشملت رحمته بتغليق الاراضى بالريّ يصرّف الولد نصره الله
تعالى عنايته ويوالى مراسمه مؤكّدا فيها على الولاة بإخراج التقاوى المُرصدة لتخضير البلاد وتغليقها 89ᵃ
بالزراعة بحيث لا يبور منها الشبر الواحد بغير زراعة ويدبّر احوال البلاد بكلّ مُمكنٍ ولا يحتجّ بحجّة ولا بحضور وكيل مقطع ولا غيبته ويتوعّد الولاة ويغلّظ الإنكار عليهم بهذا السبب ويفهّمهم

أنه إن بار شئ كانوا مؤاخذين به وانّ ذلك لازمهم وتكون ارواحهم واموالهم قبالة ذلك ويؤكد في المكاتبات اليهم بذلك في جميع الاوقات ويامرهم بردّ الفلّاحين الى إمكانهم لتحضر آثارهم'

Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers. Dies ist ein gesegnetes und nützliches Promemoria über dasjenige, was Seine erhabene Hoheit der Sultan al-Malik aṣ-Ṣāliḥ ʿAlāʾ ad-dīn aufmerksam beobachten soll, dem er sich zuzuwenden hat, woraus er Leitung holen mag,[1] woran er fest-
halten muß, was er zu überwachen hat und woraus er das Möglichste machen 83a
soll. Aber durch Gott, den Höchsten, kommt der Erfolg.

Der Prinz weiß schon, was uns Gott, der Höchste, geschenkt hat, nämlich dieses gewaltige Königtum, reiche Gnade und mächtige Herrschaft, sowie was in uns ist von Gottesfurcht und Demut vor der Größe Gottes und Vertrauen auf Gott in unseren Angelegenheiten und Sichverlassen auf die Macht Gottes und von Überzeugung, daß die Hilfe nur von Gott kommt. Und dies sei denn auch die feste Zuversicht des Prinzen in allen seinen Angelegenheiten und allen seinen Verhältnissen. Und Gott ist uns genug und der beste Sachwalter.

§ 1. Für das hohe Reich gelten Grundsätze, Bestimmungen und Regeln, von denen es notwendig ist, nichts Wesentliches zu vernachlässigen. Hieher gehört, daß er (der Prinz), solange er während unserer Abwesenheit — deren Ende Gott glücklich mache und reich an Hilfe und Beistand und Erfolg, wie er es in seiner Barmherzigkeit und Gnade schon öfter getan hat — (die Regierung zu führen) bevollmächtigt ist, Befehl erteilt, daß die (zu diesem Zwecke) abgeteilten Truppen in der Zitadelle verbleiben sollen, daß sie inspiziert werden sollen und daß sie das Verbleiben wirklich beobachten und daß keiner von ihnen seine gewohnheitsmäßige Wache vernachlässigt
unter den Posten der Zitadelle, ihren Toren und Mauern, außen und innen 83b
und über den Kerkern und Gefängnissen Nacht und Tag, früh und spät, in Zeiten, wo der Prinz fortgeritten und wo er zu Hause ist. Die Tore der Zitadelle sollen wie gewöhnlich durch die Amire, die Offiziere und die Bahr-Mamluken bewacht werden, und es darf keinem Fremden oder Verkleideten oder Unbekannten gestattet werden, in die Zitadelle hinaufzusteigen.

Er soll die Gewohnheit aufrechthalten, von den Truppen eine Abteilung rings um die Zitadelle zu detachieren und nach dem Berge und gegen al-Qarāfa und bei Dār al-ʿadl, welche jeden Abend zugegen sein sollen und mit ihren Pferden und Sklaven während der Nacht um die Zitadelle die Runde machen und in der Lücke (zwischen Bâb al-wazīr und der

[1] Ms. unklar, sieht wie مستنبذا عنه aus.

Zitadelle)[1] Wache halten. Er soll Befehl erteilen, daß eine Abteilung bei
dem Wālī von Miṣr detachiert wird, und eine Abteilung für al-Qarāfa, um
die Runde zu machen. Er soll Befehl erteilen, daß eine Abteilung für al-
Qāhira detachiert wird, die er auf die Stadt, al-Ḥosainijja, die 'Aḥkār und
die Hauptstraße zu verteilen hat und die in Ablösungen die Runde machen
sollen in Verbindung mit einer Abteilung (Stadtdiener) von der Stadtkom-
mandantur von al-Qāhira und die Tore hüten. Er soll seine hohe Exzellenz
den Amir 'Alam ad-dīn, Wālī von al-Qāhira, mit den Kerkern und der Auf-
sicht über sie beauftragen und mit der Aufsicht über die dort Eingekerkerten
und die Gefangenen. Er soll ihm einschärfen, sie zu hüten, ihre Angelegen- 84a
heiten zu besorgen und die Gefängnisse, die Wege und die Tore zu sichern.
Er soll ihm einschärfen, daß er gewalttätige und ruchlose Leute verhindert,
zum Anstiften von Unheil zusammenzukommen, und von Plätzen, wo sie Scha-
den anstiften könnten, fernhält, daß er denjenigen bedroht, der sich nachts ohne
Zweck umhertreibt oder ohne Not ins Freie hinausgeht — und er soll Be-
drohung diejenigen treffen lassen, die verderbt handeln oder Unstatthaftes
trinken — und daß er die Gebote Gottes demjenigen gegenüber aufrechthält,
der betrunken angetroffen wird oder in unstatthaftem Zustande — und er soll
die Spuren von allem Unstatthaften verwischen — und daß er dasjenige weg-
schafft, wofür wir die große Last der Verantwortlichkeit Gott überlassen
mußten, damit es vernichtet und vereitelt und weiter nicht gesehen werde.
Der Prinz soll alle Wālīs zu diesem guten Werke antreiben.[2] Er soll den-
jenigen rücksichtslos behandeln, ihn bedrohen und warnen und an den
Pranger stellen, welcher sich erkühnt, den Befehl Gottes, des Höchsten, und die
zu beobachtenden Vorschriften zu übertreten. Er soll hierin die Regierungs-
praxis aufrechthalten in ihrem vollen Umfang. Der Prinz soll den Befehl
Gottes aufrechthalten jeden Dieb betreffend und jeden Mörder und jeden
Gewalttäter, und er soll jede Sache dieser Art nach der Forderung des
höchsten Gesetzes behandeln; denn das Gesetz umfaßt alles, und wer ge-
tötet hat, soll getötet werden, und wer gestohlen hat, soll verstümmelt wer- 84b

[1] Daß الثغرة hier eben diese Lücke in den Befestigungsanlagen Saladins bedeuten soll, ist selbstverständlich nur eine Vermutung. Sie wird aber durch den Zusammenhang nahe gelegt, um so mehr als gewiß nicht nur diese Lücke, sondern auch der an ihr vorbeiführende Weg nach al-Qāhira durch al Bāb al-maḥrūq, bezw. Bāb az-Zuweila bewacht werden mußte. Zwischen diesem Wege und der Fortsetzung der Hauptstraße von Qairo südlich von Bāb az-Ẕuweila befanden sich um diese Zeit ausgedehnte 'Aḥkār-Gebiete. Vielleicht sind es diese, die im folgenden gemeint sind; doch könnten auch andere 'Aḥkār in Betracht kommen.

[2] Bei der Übersetzung stelle ich nach dem Vorschlag meines Uppsalaer Kollegen, Prof. K. V. Zetterstéen, ويشدّد vor الولد.

den — dies alles ist gerecht und das höchste Gesetz und so soll in allen Orten verfahren werden. Er soll einen Befehl in diesem Sinne ergehen lassen. Der Prinz soll Befehl erteilen an die Wālīs der Provinzen, daß sie sie beschützen und hüten vor Übeltätern, und er soll den Vorstehern der Ortschaften und ihren Wächtern den schriftlichen Auftrag erteilen, sie Nacht und Tag, Abend und Morgen, früh und spät zu hüten, und härene Zelte auszuliefern, in denen die Wächter Unterkunft finden können (bei ihren Reisen) von Dorf zu Dorf zum Erhalten der Ordnung auf den Wegen und zu ihrer Bewachung, um der Aufforderung eines Hilfesuchenden nachzukommen und um einen Ausgeplünderten aufzusuchen, zum Einholen eines Fliehenden und Ergreifen eines Übeltäters.

Er soll den Wālīs befehlen, bekannt zu machen, daß die Reisenden nur des Tages reisen und weder sich selbst noch ihr Eigentum gefährden dürfen; wer aber die Gefahr herausfordert, der hat die Verantwortung selbst zu tragen. Doch dürfen die Wālīs ein solches Benehmen nicht als Entschuldigung für die Wächter vorbringen; im Gegenteil, er soll sie für alles, was geraubt oder genommen wird, und für jeden, dem Unrecht geschehen ist, verantwortlich machen. Und er soll ihnen begreiflich machen, daß das Verhindern von Unheil Nacht und Tag zum Wachdienst gehört, und daß sie andernfalls für alles, was ihnen (den Reisenden) genommen wird, verantwortlich gemacht werden sollen.

§ 2. Der Prinz soll die etappenartige Verteilung[1] der Brieftauben auf ihre 85a
Stationen zum Depeschendienst verfügen, und daß nur vorzügliche Vögel entsandt werden, sowie daß sie auf ihre Stationen bis nach Gazza verteilt werden, damit, wenn Gott, der Höchste, es so will, eine Nachricht in einem Tage von Gazza, ja von Damaskus anlangen kann. Und ähnlich in betreff der Depeschentauben der Grenzstädte und anderer Orte.

§ 3. Der Prinz soll Aufsicht befehlen über die Soldaten und die Zurückgebliebenen, die sich von der Armee getrennt haben. Und jedermann von ihnen, der angetroffen wird, mag er wegen Krankheit oder Verzögerung

[1] Dies dürfte hier der Sinn von درّج sein. Quatremère, Sultan mamlouks II : II, 119, und nach ihm Casanova, a. a. O., S. 597, übersetzten Ḫiṭaṭ II, 231, 23 تدرّج ‚étaient expédiés graduellement'; wie das gemeint ist, ist mir allerdings nicht ganz klar, und der Satz im ganzen ist von ihnen kaum richtig verstanden. Aus Ḫalīl aẓ-Ẓāhirīs Zubdat Kašf al-mamālik ed. P. Ravaisse S. ١١٧, 17 scheint deutlich hervorzugehen, daß das تدريج eine Versetzung der Tauben war oder doch mit einer solchen verbunden war; es waren nämlich zum تدريج Körbe und Maultiere nötig. Vgl. Ibn al-ʿOmarī, At-Taʿrīf S. ١٩٦ f.

Zu den letzten Zeilen des Paragraphen kann bemerkt werden, daß Makrīzī a. a. O., S. 232 nach Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir von einem Falle berichtet, in dem eine Nachricht in einem Tage von Qairo bis nach Damaskus gebracht wurde.

zurückgeblieben sein oder auf seinem Lehensgrundstück, soll vor dem Armeediwān eingestellt werden. Und es soll ihm ein Reisepaß ausgeschrieben werden mit seinem Signalement und dem Signalement seiner Sklaven, und der Prinz soll es unterzeichnen. Und er soll Befehl erhalten, sich schleunigst der Armee anzuschließen, und überhaupt[1] nicht zögern, sondern mit seiner Reise Ernst machen.

§ 4. Der Prinz soll dem Wālī in aš-Šarqijja und dem Wālī der Araber[2] und den Beduinen einschärfen, nach dem Abzug der Armee Relaispferde zu stellen, und daß nur vorzügliche Pferde geliefert werden dürfen und daß sie kein mageres und schlechtes Tier liefern. Er soll befehlen, daß niemand, der die Wache hat, seine Wachtposten eher verläßt, als der nächste Wacht- 85b
habende zugegen ist und die Wache bezogen hat. Wer aber seine Wachstelle unbesetzt läßt, soll zurechtgewiesen und bestraft und zu einer Geldbuße verurteilt werden. Der Prinz soll befehlen, daß niemand mit einem Relaispferde eine andere Strecke beschreiten darf als die, für welche es bestimmt ist, oder an einer Raststelle vorbei nach einer anderen.

§ 5. Er soll dem Wālī von aš-Šarqijja und dem Wālī der Araber einschärfen, die Wachtforts und Brunnen in der Wüste, al-Karak u. a. in jenen Gegenden zu hüten. Und er soll den Befehlshabern in al-ʿA'id[3] u. a. vorschreiben, ihre Wache zu halten, so daß der Vogel ihnen nicht entgeht, wenn er überhaupt nach jenen Gegenden fliegt.

Er soll as-Suwais bewachen und Māʾ al-ʿumbuǧ und die al-Badrijja-Straße[4]; und wer anderswo als auf der Hauptstraße angetroffen wird, mag er gehen oder kommen, soll festgenommen und untersucht werden. Er soll dem Wālī von aš-Šarqijja vorschreiben, die Tauben nach dem Turm in as-Suwais mit denjenigen zu senden, welche nach der Gewohnheit dorthin abzuteilen sind, und ihre Zahl soll bei dieser Gelegenheit vermehrt werden. Er soll ihnen die genaueste Aufmerksamkeit und Achtsamkeit einschärfen. Er soll

[1] Die Zusammenstellung بالجملة الكافية, auch Anfang des nächsten Paragraphen, ist mir sonst nicht bekannt; بالجملة ist so ganz gebräuchlich, zu بالكفاية in ähnlichem Sinne s. Dozy, Supplément z. W., doch vgl. Fleischer, Kleinere Schriften II : 2, S. 769, De Goeje ebenda und wieder Bibl. Geogr. VI, 215.

[2] Ms. hat deutlich hier und am Anfang des nächsten Paragraphen العُرْب.

[3] Ms. hat العَاٸِد; es ist doch wohl der Bezirk gemeint, von dem Ali Pascha, al-Ḫiṭaṭ al-ǧedīda Bd. 14, S. ٣ f. ausführlich handelt. Die Lage ist nördlich von Bilbeis, östlich von Bordein, südlich von aṣ-Ṣawwa. Nach Ibn Ḫaldūn (cit. von Ali Pascha) war die Bevölkerung dieses Bezirks für den Weg nach ʿAqaba Aila und nach al-Karak verantwortlich.

[4] Māʾ al-ʿumbuǧ (? Ms. ما ٱلعنبج) ist vielleicht ‚Aïn-el-Amback' (N. Berchère, Le Désert de Suez, Paris, S. 245), ‚El-Amback' (J. Charles-Roux, L'Isthme et le Canal de Suez I, Karte bei S. 268), östlich vom Nordende des großen Bittersees. Über die al-Badrijja-Straße vgl. R. Hartmann, ZDMG *64*, 681.

dem Wālī von aš-Šarqijja und dem Wālī von al-Ǵīzijja das Ausstellen von Wächtern an den bekannten Stellen vorschreiben, hinter der Bergzitadelle 86[a]
und hinter dem Berg nach as-Suwais zu, in der Richtung nach Aṭfīḥ, gegen Scharūna von den Orten der Bahnasā-Provinz, so daß niemand sich in diesen Gegenden niederläßt, sondern sie bewacht, wohlbehütet, beschützt und von Wächtern umgeben sein mögen. Und ihre Befehlshaber sollen für ihre Angelegenheiten sorgen, so daß, wenn, was Gott verhüte, ein Unfall zustößt, sein Heilen ihnen obliegt und sie persönlich dafür einstehen.

§ 6. Der Prinz soll Erkundigungen einziehen über die Hafenstädte und darüber, was sich dort auf dem Meere ereignet. Der Prinz soll den daher kommenden Nachrichten über Rūm oder die Araber oder die Länder der Franken seine besondere Aufmerksamkeit widmen. Und er soll uns unverzüglich und schnell über das Wichtigste davon benachrichtigen. Und er soll die Regierung nach Erfordernis der eintreffenden Umstände führen unter unablässiger Fürsorge, die sich darbietenden Gelegenheiten ergreifend und Verbesserungen vornehmend ohne Vernachlässigung und Versäumnis, wie eine weise Umsicht es verlangt.

Der Prinz soll dem Wālī von Alexandria einschärfen, die Männer von den dortigen Truppen, von den Nomadenstämmen und von den Einwohnern der Stadt anzuhalten, ihre Kriegsrüstungen in gewohnter Ausdehnung zu tragen, sie nachzusehen und die übliche Kriegsbereitschaft aufrecht zu er- 86[b]
halten.[1] Und er soll ihm einschärfen, die Lagerhäuser der Franken zu bewachen und ihre Schlüssel nachts und während der Zeit des Freitaggebets aufzubewahren sowie die umliegenden Ortschaften und die Häfen in bezug auf die Zufuhr von Lebensmitteln und in allen anderen Beziehungen zu überwachen und in allen seinen Obliegenheiten umsichtig zu sein.

Der Prinz soll dem Wālī von Dimjāṭ, dem Wālī von al-Ǵarbijja, dem Wālī von Nastarwah[2] und dem Wālī von Rašīd befehlen, die Küsten und Ufer zu bewachen. Und jeder von den Beduinen, der nach Gewohnheit eine Stelle zu bewachen gehabt hat, soll dort aufgestellt und mit ihrer Bewachung beauftragt werden und ähnlich in betreff von aṭ-Ṭīna und Tinnīs. Und er soll dem Wālī von Dimjāṭ und dem Wālī von Qaṭjā einschärfen, sie zu bewachen und zu hüten und die Ordnung in ihnen aufrechtzuerhalten und über

[1] Daß in Alexandria besondere Maßregeln dieser Art getroffen werden mußten, um die Stadt gegen einen plötzlichen Überfall zu sichern, war natürlich; ausdrücklich sagt al-Qalqašandī, daß es so geschah, Geogr. u. Verwaltung von Ägypten, übers. von WÜSTENFELD, S. 113.

[2] Wird auch نسترو und نستراوه geschrieben; zur Lage vgl. JRAS 1912, S. 961. Nach den Worten Qalqašandīs a. a. O., S. 29 f. kann es schwerlich auf einer Insel gelegen haben. Ms. hat وَالِى نستروه وَالِى رَشِيد.

jedermann, der dort eingeht oder ausgeht, Aufsicht halten, und er soll ihnen dies einschärfen.

Und er soll den Wālīs in den beiden Hafenstädten (Alexandria und Dimjāṭ) vorschreiben, die Kaufleute zufrieden zu stellen und sie sich in Herzen und Geschäften geneigt zu machen durch Gerechtigkeit, gütige Behandlung, Wohlwollen und Billigkeit, damit sie dankbar und mit Lob gegen uns zurückkehren und die Herzen der nach ihnen kommenden Kaufleute (für uns) gewinnen nebst Vertrauen zur Führung des löblichen Diwans.

Er soll dem Wālī von al-Buḥaira befehlen, die Wege zu hüten sowie 87a
die Unterkunftshäuser in Barqā und jenen Gegenden und sie gegen Marodeure[1] (Landesangehörige oder Fremde?), zu verwahren.

Der Prinz soll dem Wālī von al-Buḥaira einschärfen, den Nilarm von Alexandria zu überwachen und alle Untiefen, die in dem Weg des Wassers entstanden sind, zu entfernen. Und ebenso soll er dem Wālī von Alexandria den Befehl erteilen, die Grabungsarbeiten, die ihm in dieser Hinsicht obliegen, auszuführen. Und er soll dem Wālī von al-Buḥaira einschärfen, dem bekannten Manṣūrī-Kanal bei aṭ-Ṭairijja[2] seine Aufmerksamkeit zu widmen und zu beobachten, was dort eintrifft an Vorteil, Segen und Wasserzunahme.

Der Prinz soll dem Wālī von dem Bahnasā-Distrikt und dem Walī von al-Fajjūm einschärfen, die Oasen vor marodierenden Soldaten oder Kurden oder aš-Šahrazūrijja[3] zu schützen und diese verhindern, an einem Ort zusammenzukommen.

Der Prinz soll dem Wālī von dem Ǧīze-Distrikt einschärfen, keinen lästigen Elementen, wie Šahrazūrijja und unnützen Kurden, oder wer dieser Art es sonst sein mag, zu erlauben, ihre Wohnungen und ihre Kinder zu verlassen, um sich zusammenzurotten, und ihm vorschreiben, in dieser Hinsicht auf seiner Hut zu sein, über dieser Angelegenheit zu wachen und 87b
für sie zu sorgen, und daß er in dieser Sache alle Vorsicht braucht. In

[1] Ms. متشلّك.

[2] De Sacy, Relation de l'Égypte par Abd-Allatif, S. 661, No. 50 kennt einen Ort ‚Al-taïriyyéh' in der Provinz Buḥaira. Quatremère, s. oben S. 409, schreibt Tirieh. Es ist wohl das heutige Ṭeirīje, Bädeker, Ägypten und der Sudān, 7. Aufl., S. 29. Seinen Namen hat der Kanal nach dem o. a. a. O. Gesagten daher, daß er auf Befehl und unter Mitwirkung von al-Malik al-Manṣūr, d. h. Qalā'ūn, gegraben wurde.

[3] Aš-Šahrazūrijja als Bezeichnung für loses Gesindel in Ägypten ist mir sonst nicht begegnet. Sie waren wohl kaum von den Kurden verschieden; nach Jāqūt III, 340 war die ganze Gegend um Šahrazūr von Kurden bewohnt. In Ägypten war Šahrazūrijja wohl ursprünglich die Benennung einer Truppe, vgl. القيصرية bei Musabbiḥī, Becker, Beiträge zur Gesch. Ägyptens I, 66 und 51 f.

demselben Sinne soll er Vorschrift erteilen hinsichtlich der Oasen in dem Distrikte Sujūṭ. Und er soll den Wālīs in den Ortschaften befehlen, daß sie den Beduinen nicht gestatten, so etwas wie Schwerter und Lanzen zu tragen, sondern sie müssen ihnen abgenommen werden und wie üblich in die Waffendepots gesandt werden.

§ 7. Er kennt die Besorgnisse der Amire und Soldaten, und daß sie im Kriege sind und in ihrer Abwesenheit der Fürsorge und der guten Unterstützung durch ihre Stellvertreter bedürftig sind, und der prompten Lieferung dessen, was ihnen von ihren Taxen[1] und von ihren Lehensgrundstücken zukommt seitens jener, und der freundlichen Aufnahme ihrer Zurückgelassenen sowie schriftlicher Anweisungen an die Wālīs der Provinzen mit Order für die Bedürfnisse jener zu sorgen und ihren Stellvertretern zu helfen, sich ihrer Angelegenheiten anzunehmen und ihnen beizustehen durch Anordnung von Verbesserungen ihrer Stellung überhaupt, damit ihre (der Soldaten usw.) Umstände während ihrer Abwesenheit mehr Fortschritte machen als während ihrer Anwesenheit, ihre Unterstützung reichlicher, ihre Fürsorge umfassender und ihre Hilfe vollständiger sei.

§ 8. Und wenn Gottes Gnade ihr höchstes Maß erreicht hat und er seinem 88a
Erbarmen die Krone aufgesetzt durch die Zunahme des gesegneten Nils und den Umfang seines Erbarmens und die allgemeine Verteilung seines Segens, soll der Prinz den Deichen und den Bewässerungskanälen[2] seine Aufmerksamkeit widmen. Und er soll an die Wālīs schreiben, daß sie sie hüten und instandhalten und nachts Leute bei ihnen ausstellen und die Materialien bereit halten, damit kein Deich durchbrochen wird, ohne daß die Materialien und Werkzeuge, die erforderlich sind, ohne Zeitverlust vorhanden sind, besonders bei den Bewässerungskanälen des Ǧīze-Distrikts. Diese Angelegenheit ist äußerst wichtig, die es nicht angeht, wenn auch nur einen Augenblick, außer Acht zu lassen. Und er soll bei ihrer Inspektion Brieftauben aufstellen für den Fall, daß ein Durchbruch eintrifft, damit der Schaden schnell durch einen hohen Amir geheilt werde, den er aussendet, um dieses zu leiten, zu verbessern und in guten Stand zu setzen. Er soll seine Augen auf diese Angelegenheit gerichtet halten.

Und er soll Befehl erteilen, daß kein Deich durchstochen werden darf und das Wasser durch ihn abgelassen, und kein Damm durchstochen, kein Bewässerungskanal durchbrochen außer in dem geeigneten Augenblick und

[1] Zu den جرايات s. Ḫiṭaṭ II, 217, 31 f. (falsch 216 paginiert). auch de Sacy in Mémoires de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, T. VII (Paris 1824), S. 106.

[2] Der von den Wörterbüchern nicht anerkannte Plural تراع ist, wenigstens im Arabischen der Mamlukenzeit, nicht selten.

zu ihrer Zeit mit Rücksicht auf das Erfordernis des Augenblicks und den Stand des Nils, und weil er sonst zu hoch stiege, und nach Benachrichtigung (?) der Aufseher und Ingenieure hierüber. Und er soll die Wālīs und die Stellvertreter warnen, daß kein Stellvertreter eines Amirs oder eines anderen einen Deich auf eigene Hand durchbricht zum Vorteil des 88[b] Lehensgrundstücks seines Prinzipals, wobei die übrigen ohne Bewässerung bleiben. Es darf kein Deich durchbrochen werden außer auf Befehl des Wālī der fraglichen Ortschaft nach Verabredung zwischen ihm und den Ältesten der Ortschaft, ihren Vorstehern und Aufsehern, daß sie zugegen und Zeugen (?) sind.

§ 9. Der Prinz soll den Wālīs befehlen, sich mit der Bewässerung der Distrikte alle Mühe zu geben, und er soll sie warnen, daß keine Qaṣaba Boden von ihnen brach liegt oder daß die Regeln der Bewässerung, ihre Anordnung und ihre Durchführung vernachlässigt werden. Und er soll die Wālīs warnen, auf ihrer Hut zu sein, damit niemand sich einstellt, um über sie Klage zu führen, daß das Lehensgrundstück seines Prinzipals unbewässert gelassen sei wegen Nachlässigkeit oder Versäumnis oder Bevorzugung des einen auf Kosten des anderen oder durch das Übervorteilen eines Schwächeren durch einen Stärkeren oder eines Soldaten durch einen Amir. Alle müssen gleich sein und die Rechtssicherheit vollständig.

§ 10. Und wenn die Segnungen Gottes, des Höchsten, ihre Fülle erreicht haben und sein Erbarmen sich durch vollständige Bewässerung des Landes über alle erstreckt hat, soll der Prinz alle Sorgfalt verwenden und unaufhörlich mahnen, den Wālīs in bezug darauf einschärfend, die Vorschüsse aus- 89[a] zuliefern, die bereit liegen, damit die Landschaften aufgrünen und sich mit Saaten bedecken, so daß von ihnen keine einzige Spanne Erde ohne Saat brach liegt. Und er soll die Verhältnisse der Ortschaften in jeder möglichen Weise klug ordnen und keine Entschuldigung anerkennen, weder daß ein Stellvertreter eines Lehensinhabers vorhanden ist, noch daß er fehlt. Und er soll den Wālīs drohen und sie in dieser Angelegenheit nachdrücklich zurechtweisen und ihnen begreiflich machen, daß sie, wenn ein Stück Erde brach liegt, dafür bestraft werden, und daß dies ihnen obliegt, und daß sie selbst mit ihrer Person und ihrem Eigentum dafür einstehen.

Und er soll ihnen dies zu jeder Zeit schriftlich einschärfen und ihnen befehlen, die Fallāḥen wieder zu Kräften kommen zu lassen, damit ihre Familiengrundstücke blühen mögen.

Ein Firman des Sultans Selim I. für die Venezianer vom Jahre 1517.

Von

Bernhard Moritz.

Mit einer Tafel.

Der Beginn des 16. Jahrhunderts war für Europa wie für den vorderen Orient der Anbruch einer neuen Zeit; während aber für Europa das neue Jahrhundert eine Zeit des Aufschwunges in materieller wie geistiger Beziehung wurde, begann für den Orient die Zeit seines tiefsten Niederganges.

Der einzige islamische Großstaat, der die verheerenden Stürme der Kreuzfahrerkriege, der mongolischen und tatarischen Überflutung Westasiens überdauert hatte, war Ägypten. Dank seiner geschützten Lage war es von den ersteren nur wenig berührt, von den letzteren überhaupt verschont geblieben; und da es von keinem Gegner mehr ernstlich bedroht wurde, konnte es seine Selbständigkeit, wenn auch unter Herrschern fremden Stammes noch bis zum Beginn der Neuzeit fristen. Nirgends aber zeigte sich die Erschöpfung des Islam so deutlich wie in dieser letzten Periode des arabischen Großstaates. Trotz einer Dauer von mehr als ein Vierteljahrtausend hat das ägyptische Mamlukenreich es zu keiner Leistung auf politischem oder kulturellem Gebiet mehr gebracht, sondern in einem politischen wie finanziellen Zusammenbruch geendet. Und dabei war Ägypten noch immer das reichste Land der mittelalterlichen Welt. Zu dem natürlichen Reichtum, den selbst muhammedanische Wirtschaft in Jahrhunderten nicht ganz zu ruinieren vermocht hatte, erfreute sich Ägypten einer weiteren reich fließenden Einnahmequelle aus der Vermittelung des Handelsverkehrs von Ostasien und Indien mit Europa.

Seitdem die älteste und kürzeste Verkehrslinie, die durch den persischen Golf und Mesopotamien nach Nordsyrien an die Küste des Mittelmeers geführt hatte, mit der zunehmenden Verödung des Zweistromlandes im späteren Mittelalter verlassen worden war, hatte der Verkehr Europas mit Südasien sich auf die zweite Linie durch das Rote Meer und Ägypten konzentriert, die schon seit den Zeiten der Ptolemäer bekannt geworden war. Eine Menge

Naturerzeugnisse und Fabrikate Indiens waren seit jener Zeit auch in Europa bekannt und allmählich unentbehrlich geworden; seit Einrichtung eines regelmäßigen Schiffahrtsdienstes von ungefähr dem 11. Jahrhundert an konnten sie in immer steigender Menge dem alten Kontinent zugeführt werden.

Von den handeltreibenden Völkern Europas waren es naturgemäß die Mittelmeervölker, vor allen die Erben des alten Römerreiches, die Republiken Venedig, Florenz und Pisa, erst später auch die Katalanen und Franzosen, die den Verkehr mit dem Orient in die Hand nahmen. Die erste Stelle behaupteten von Anfang an die Venezianer, sie hatten schon seit dem Ende des achten Jahrhunderts begonnen, ihre Handelsfahrten bis nach dem Orient auszudehnen. Die umsichtigen Leiter dieser Republik, die Begründer der modernen Diplomatie, verstanden es, auch kritische Zeiten wie die der Kreuzzüge vorteilhaft auszunützen, so daß der Handelsverkehr Venedigs mit Ägypten grade in dieser Zeit einen ungeheuren Aufschwung nahm. Freilich selbst nach Indien zu fahren und die in Europa so sehr begehrten Waren, die Spezereien und vor allem den hochgeschätzten Pfeffer[1] direkt einzukaufen, wurde ihnen von den ägyptischen Sultanen aus naheliegenden Gründen nicht gestattet, wenn es auch einzelnen kühnen Kaufleuten gelang nach Ostasien vorzudringen und die dortigen Märkte zu erkunden. Eifersüchtig pflegten die Sultane den direkten Verkehr mit den indischen Herrschern. Nach der Darstellung späterer ägyptischer Geschichtschreiber (Chalîl Ḍâhirī, Maḳrîzī, Ibn Ijâs) sieht es sogar aus, als ob indische Fürsten in Abhängigkeit von Ägypten geraten seien. Zur Zeit von Ḳâit Bai (1468—1495) sollen dreimal indische Gesandten

[1] Mit arabisch بُهار wurde ursprünglich in weiterem Sinne ‚Spezereien. Gewürze‘, dann aber im besonderen ‚Pfeffer‘ bezeichnet. In § 18 des Vertrages von Sultan Ḳâit Bai mit Florenz von 1496 (Amari, Doc. p. 198) ist vom Sieben des بهار die Rede. Die Venetianer sahen sehr darauf. gesiebten Pfeffer zu bekommen, da ihre Hauptabnehmer, die Deutschen, sich weigerten, den Abfall mit in den Kauf zu nehmen (Heydt II, 491 und Anm. 4). Der Pfeffer, über dessen Herkunft bei Arabern wie Europäern allerlei Fabeln jahrhundertelang im Umlauf gewesen waren, erfreute sich bei beiden einer jetzt schwer verständlichen Beliebtheit. Ich erinnere z. B. daran, daß schon in der Muʿallaḳa von Amru'lḳais v. 70 von gepfeffertem Wein gesprochen wird. Der Handel mit Pfeffer war von ganz besonderer Wichtigkeit geworden und hatte solchen Gewinn gebracht, daß der Sultan Bars Bai ihn 1428 monopolisierte. Freilich konnte er nicht verhindern, daß der private Handel im stillen fortgesetzt wurde; so wird noch 1456 von einem Ḳâḍi in Alexandrien erzählt, daß er durch Pfefferhandel reich geworden sei (Ibn Ijâs II, 55). Pfeffer wird unter den Gegenständen, welche die Sultane in ihren Warenmagazinen (حواصل; Getreidemagazine sind شون und اهراء horreum) aufgespeichert hatten, an erster Stelle genannt (Chalîl Ḍâhirī, p. 122). Wie einträglich der Pfefferhandel noch im 16. Jahrhundert war, wo viel größere Mengen nach Europa kamen, zeigt der von König Manuel von Portugal festgesetzte Minimalverkaufspreis von 20 Dukaten für den Zentner, der in Indien mit $2^1/_2$—3 eingekauft worden war; früher hatte der Verkaufspreis sogar bis 40 Dukaten betragen.

in Kairo erschienen sein, um für ihre Herren die Bestätigung des Sultans zu erbitten,[1] die von dem Chalifen ausgefertigt zu werden pflegte.[2]

Die Schätze Indiens wurden auf indischen, später auch auf ägyptischen Schiffen nach Aden, von 1424 an nach Djidda und von da via Ṭôr nach Ägypten gebracht, wo Alexandrien wie schon im Altertum der Schauplatz des Warenaustausches von Asien und Europa wurde. Wilhelm von Tyrus nannte es den öffentlichen Markt beider Welten.[3] Wenn auch Ägypten, weniger Indien, manche Erzeugnisse Europas nicht entbehren konnte, so blieb doch der Löwenanteil an dem Handel auf ägyptischer Seite. Nach einer Angabe sollen Jahr für Jahr 300.000 Dukaten in bar von Europa nach Ägypten gewandert sein.[4]

Schon früh hatten die europäischen Handelsmächte sich die Sicherheit und Einträglichkeit dieses Handels durch Verträge mit den ägyptischen Herrschern zu garantieren gesucht. Zwar datieren die ältesterhaltenen erst von dem aijubidischen Sultan el-Adil II, November 1238,[5] doch kann kein Zweifel bestehen, daß schon mit den Herrschern der Fatimidenzeit schriftliche Abmachungen getroffen worden sind. Von einem Vertrage mit Saladin muß die Rede sein, wenn berichtet wird, daß unter dem Dogen Ziani, der von 1172—1178 regierte, ein Vertrag abgeschlossen wurde.

Aber trotz der in diesen Firmanen verbrieften Rechte und des zugesagten Schutzes war die Stellung der europäischen Kaufleute und ihrer Vorsteher, der Konsule, häufig eine recht schwierige. Anstatt die Fremden, von denen sie gern profitierten, durch gute Behandlung festzuhalten, machten die orientalischen Despoten und ihre Beamten durch Mißachtung der Verträge und willkürliche Behandlung ihnen das Leben sauer. Bei den Unruhen, die z. B. während der häufigen Thronveränderungen und Umwälzungen stattfanden, waren die europäischen Kaufleute gewöhnlich zuerst der Plünderung durch die Soldateska ausgesetzt. Selbst unter den wenigen verständigen Herrschern waren Bedrückungen und Erpressungen an der Tagesordnung. Als der Sultan Ḳâit Bai 882 H. = 1477 Chr. Alexandrien besuchte, mußten ihm die Kaufleute ein ‚freiwilliges' Geschenk von 1000 Zecchinen überreichen.[6] Besonders seit etwa 1400 scheint sich die Lage der europäischen Handelskolonien in Ägypten, und auch in Syrien, immer weiter verschlechtert zu haben. Kein Wunder, daß der Handel selbst allmählich zurückging. Immerhin warf er

[1] Ibn Ijâs, Chron. II, 102. 131. 152.

[2] Chalîl Ḍâhirî, Zubdet Kaschf al mamâlik, 89.

[3] Bei Heydt, Levantehandel im Mittelalter I, 417.

[4] Ibid. II, 440.

[5] Bei Mas Latrie, Traités de paix et de commerce, Supplém. 72 ff.

[6] Ibn Ijâs II, 173.

noch genügenden Gewinn ab, um die Europäer zum Aushalten zu bewegen. Am schlimmsten wurde es unter dem drittletzten Sultan Ḳanṣuh el-Ghori 1501—1516. Er trieb die Bedrückungen und Schädigungen[1] der eigenen Untertanen sowie die Chikanierung der Europäer so weit, daß eine Lösung der unhaltbaren Zustände auch innerhalb des Reiches hätte erfolgen müssen. Sie kam aber von außen, und zwar in doppelter Weise.

Schon um 1310 hatte der weitblickende venezianische Kaufherr Sanuto d. Ä. in seiner Schrift[2] Secreta fidelium crucis die Ansicht vertreten, daß die Befreiung des europäischen Handels von dem ägyptischen Zwischenhandel durch die Auffindung eines anderen Handelsweges erstrebt werden müsse, um so die Macht Ägyptens, des Heerdes des Islam, zu brechen. Zweihundert Jahre später trat diese Wendung ein, die dem indisch-ägyptischen Handel den Todesstoß versetzte, aber freilich auch dem venezianischen Levantehandel das Grab grub.

Nach jahrzehntelangen Anstrengungen war es 1498 portugiesischen Seefahrern gelungen, die Südspitze von Afrika zu umschiffen und den Weg nach dem lang erstrebten Indien zu finden. Der ungeheure Gewinn, den die nun schnell aufeinander folgenden Expeditionen abwarfen, brachten den König Manuel zu dem Entschluß, den ganzen Handelsverkehr Indiens mit Europa nach Portugal zu lenken und den Handel Ägyptens mit allen Mitteln zu vernichten. Zwar trafen die Venezianer, die die Unternehmungen der Portugiesen mit der größten Aufmerksamkeit verfolgt hatten, sofort Gegenmaßregeln, bedeutete doch diese Bedrohung ihres Levantehandels eine Lebensgefahr für ihren Reichtum und die darauf gegründete Macht. Durch wiederholte Gesandtschaften nach Kairo suchten sie dem Sultan die Bedeutung der gemeinsamen Gefahr klarzumachen, mehrere Jahre vergeblich. Erst als die Portugiesen begannen, die ägyptische Handelsmarine in dèn indischen Gewässern planmäßig zu zerstören, durch die Besetzung von Sokotra das Rote Meer sperrten, dann dort eindrangen und Djidda bedrohten, raffte sich der alternde Sultan Ende 1503 zu der Ausrüstung einer Flotte auf. Ein neuer venezianischer Gesandte, Teldi, der im Sommer 1504 erschien, konnte sich überzeugen, daß es dem Sultan endlich Ernst geworden war.[3] Aber die ägyptische Kriegsmarine war seit den Zeiten der Kreuzfahrer, denen sie ein ebenbürtiger Gegner gewesen war, schnell verfallen. Wohl gelang es dem ägyp-

---

[1] Der mekkanische Chronist Ḳuṭb al dîn (ed. Wüstenfeld, p. 241) und der Ägypter Isḥâḳi (ed. Cairo, p. 199) gebrauchen dafür den Ausdruck العوانيه, der in die europäischen Sprachen als Havarie übergegangen ist.

[2] Bei Heydt II, 191.

[3] Seine Instruktion vom 24. Mai bei Mas Latrie, Traités . . . Documents, p. 259—263.

tischen Admiral, einem Kurden Mir Ḥusein, nach seiner Vereinigung mit der Flotte des Herrschers von Diu, einen kleinen Erfolg über den Sohn des portugiesischen Generalgouverneurs Almeida zu erzielen, doch wurde er 1509 von diesem bis zur Vernichtung geschlagen.[1] Weitere Versuche der Venezianer, so die

[1] Über diese Flottenexpedition finden wir in den arabischen Quellen wenig zuverlässiges Material. In der Chronik des gleichzeitigen Ibn Ijâs, der für diese letzte Zeit des Mamlukenreichs besonders ausführlich ist, fehlt die Regierungszeit des Sultans Ḳanṣuh el-Ghori fast völlig. Der Bericht des Mekkaners Ḳuṭb al dîn ist recht ungenau, zumal in den Daten. Die Ausrüstung der Flotte, die nach dem Bericht des venezianischen Vizekonsuls in Damiette schon im Herbst 1503 begonnen hatte, muß viel Zeit gekostet haben. Wahrscheinlich hat sie Ṭôr, das neben dem allmählich in die Höhe kommenden Suês noch immer der Haupthafen im Roten Meer blieb, erst 1505 verlassen. Sie bestand aus 50 Kriegsschiffen (غراب) mit einem Expeditionskorps aus Türken-Levend (alte Marinetruppe, 1737 abgeschafft) und Maghribinern. Der ägyptische Admiral wandte sich zunächst nach Djidda, um diesen von den Portugiesen bedrohten Hafen der heiligen Stadt durch Wiederherstellung der verfallenen Stadtmauern zu schützen. Durch rücksichtslose Energie gelang es ihm, die Arbeit in einem Jahre zu Ende zu bringen, 1506. (Ḳuṭb al dîn gibt 917 = 1511 an). Erst dann ging er in den indischen Ozean, getraute sich aber nicht die Portugiesen anzugreifen, sondern fuhr erst nach Gudjerat, um sich mit der Flotte des Fürsten Chalîl Schah Muẓaffar zu vereinigen, Ende 1507 (Ḳuṭb 921 = 1515). ‚Die Portugiesen hatten sich in Goah (كوة) verschanzt; es wurde für den Sultan des Islam erobert'(!). Von dem unbedeutenden Siege Ḥuseins über den jungen Almeida und seiner vernichtenden Niederlage durch dessen Vater am 3. Februar 1509 sagt Ḳuṭb kein Wort, sondern nur, daß er auf der (fluchtartigen) Rückfahrt einen Teil von Jemen mit den Städten ʿAden, Zabîd und Kaukebân (so statt كرمان des Textes zu lesen) eroberte, nachdem er den Fürsten (Ibn Ijâs: شيخ) al Ẓâfir Ṣalâḥ al dîn ʿAmir b. ʿAbd elwahhâb, den letzten der seit 850 H. regierenden Herrscher aus dem Hause der بنو طاهر, besiegt und getötet hatte. Ḥusein ließ als Statthalter einen seiner Generale zurück, den Ḳuṭb al dîn Baibars, Ibn Ijâs aber Emir Iskander nennt, und nahm selbst seine Residenz in Mekka, offenbar um hier den schon damals drohenden Zusammenstoß zwischen Sultan Selim und Ḳanṣuh el-Ghori abzuwarten. Der Scherif von Mekka hatte dem letzteren große Ergebenheit geheuchelt, trat aber nach Selims Einzug in Kairo sofort zu diesem über und ließ Ḥusein durch einen seiner eigenen Offiziere, Selmân al ʿOṯmâni, in Djidda umbringen. Selmân eilte dann nach Kairo, um vom Sultan, den er wenige Tage vor seiner Rückkehr noch antraf, seinen Lohn einzuheimsen; eine Anzahl portugiesischer Gefangenen aus Indien führte er bei seinem Einzuge mit. Ein halbes Jahr später ließ ihn der Generalgouverneur Chair Bek verhaften und nach Konstantinopel schicken. Der in Jemen gebliebene Machthaber Iskander unterwarf sich Selim nicht, erklärte seine Unabhängigkeit, indem er Münzen prägen und das Kanzelgebet für sich verrichten ließ, und hielt sich in einem Winkel des Landes bis 1521, wo er den Nachstellungen des türkischen Gouverneurs von Djidda erlag. Ein anderer, Aḥmed, ein aus jenen Marinetruppen (Levend) hervorgegangener Offizier, behauptete sich als Herr von Zabîd bis zum Jahre 948 oder 949 H. = 1542/3. Aber schon mehrere Jahre vorher hatte ein Einheimischer, der Imâm Muṭahhar ibn Scharaf al dîn, sich zum Herrn (eines Teiles) von Jemen gemacht. 924 = 1518 schickte er via Mekka und Kairo eine Gesandtschaft an Sultan Selim, um sich unter seinen Schutz zu stellen, wahrscheinlich gegen die Portugiesen, die in diesem Jahr Djidda bedrohten und es im nächsten mit 40 Schiffen angriffen. Ihre Abwehr wurde von Chair Bek unternommen.

Sendung des Gesandten Trevisani,[1] den Sultan zur Fortsetzung des Krieges zu bewegen, der für ihn weder kostspielig noch aussichtslos gewesen wäre, blieben erfolglos. Schon um 1512 hatte der ägyptisch-indische Handel aufgehört zu existieren. Der venezianische Levantehandel ging allerdings nicht sofort zugrunde. Es gelang den Venezianern, den alten Handelsweg nach Indien durch Mesopotamien und den persischen Golf, wo die Portugiesen trotz der Besetzung von Ormuz die Alleinherrschaft nicht zu erlangen vermochten, wieder zu eröffnen, wenn auch in bescheidenem Maße. Erst als das Schwergewicht des Welthandels sich im Laufe des 16. Jahrhunderts nach Westeuropa, Portugal, Holland und England verschob, schlief der Levantehandel Venedigs allmählich ein.

Wenige Jahre nach der Vernichtung des ägyptisch-indischen Handels, wodurch die Finanzen des ägyptischen Reiches zum Bankrot gebracht wurden, fiel dieses selbst, als letzter Großstaat auf arabischem Boden.

Eine neue Nation übernahm an Stelle der verbrauchten arabischen und persischen Völker die Führung des Islam, unter den denkbar ungünstigsten Umständen freilich, denn der größte Teil des neuen türkischen Reiches bestand aus verödeten Provinzen.

Am 24. August 1516 hatte der Osmanensultan Selim auf dem Schlachtfelde von Marğ Dâbiḳ der Mamlukenherrschaft den Todesstoß versetzt, am 3. Muharram = 28. Januar 1517 war er in Kairo eingezogen. In diese Zeit führt uns die vorliegende Urkunde. Die Signoria hatte mit gewohnter diplomatischer Korrektheit dem Sultan bei seiner Thronbesteigung 1512 durch den Gesandten Antonio Giustiniani gratulieren und gleichzeitig eine Abänderung der Handelsprivilegien vorschlagen lassen; damit hatte sie freilich kein Glück gehabt. Immerhin war nach langen Verhandlungen am 17. Oktober 1513 ein neuer Vertrag zustande gekommen, der den status quo wieder herstellte.[2] Die Entwicklung der kriegerischen Ereignisse in Syrien und Ägypten hatte sie dann aufmerksam verfolgt, und unmittelbar nach dem Einzug des Sultans in Kairo hatte sich ihr Vertreter, der Konsul in Alexandrien, Niccolo Bragadino, dem neuen Landesherrn vorgestellt zur Begrüßung und Erwirkung der mit dessen Vorgänger getroffenen Abmachungen. Kaum drei Wochen später, am 22. Muharram = 16. Februar wurde sie durch die vorliegende Urkunde gewährt.

Von diesem Vorgang ist aus europäischen Quellen nichts bekannt. Möglicherweise war dieser Schritt des Konsuls nicht in offiziellem Auftrage erfolgt. Denn schon im Dezember 1516, also zu einer Zeit, wo der Sultan

[1] Die Instruktion für ihn vom 30. Dezember 1511 bei Mas Latrie, Nr. XXV, p. 271—273.
[2] Heydt II, 332.

noch in Syrien weilte, hatte die Signoria zwei Gesandte,[1] Bartolomeo Contarini und Aloisio Mocenigo, an ihn abgeordnet, die aber Venedig erst am 3. Juni 1517 verließen. Immerhin trafen sie, da Selim volle acht Monate in Kairo blieb, ihn noch da an, und es gelang ihnen, außer der Beseitigung einiger Mißverständnisse die Bestätigung der alten Privilegien zu erhalten,[2] am 8. September; zwei Tage darauf (23. Scha'bân[3]) verließ der Sultan Kairo.

Die Urkunde ist eine Papierrolle von 2,9 m Länge und 0,182 m Breite, aus Streifen von 0,245 m Höhe zusammengeklebt. Am oberen Ende scheint ein Stück zu fehlen, wenigstens haben die mit dem gleichen Formeln beginnenden Firmane bei Amari XLII (p. 214), XLIII (p. 218), LII (p. 391, nur italienisch) noch einige Zeilen als Überschrift. Überhaupt ist der erste Teil schlecht erhalten, und bei einer Reparatur des Textes durch Hinterkleben ist manches zerstört worden. Die Schrift ist in diesem Teil stark verwischt; ebenso hat der linke Rand, bis zu dem die Schrift scharf herangeht, stellenweise gelitten, wogegen am rechten ein 4 cm breiter Raum freigelassen ist.

Die Sprache ist arabisch, nicht türkisch. Auch die von Sultan Selim und seinem Nachfolger Suleiman dem Sinaikloster gewährten Firmane sind bis zum Jahre 931 H. noch arabisch, die späteren aber türkisch abgefaßt; die an den Gouverneur von Ägypten gerichteten Erlasse waren natürlich von vornherein in türkischer Sprache.[4]

Die Schrift ist eine Art ‚diwani' und von einem, des Arabischen offenbar wenig kundigen türkischen Schreiber aus der Vorlage mit mehrfachen Fehlern abgeschrieben. Störend ist namentlich der häufige Mangel der Konsonantenpunkte. Diese sind hier ergänzt und offenbare Schreibfehler verbessert, dagegen Eigentümlichkeiten der Orthographie (wie عل statt على) stehen gelassen. Besonderheiten der Diwanischrift, wie z. B. die Sigle für ذلك, konnten aus typographischen Gründen nicht wiedergegeben werden. Die Urkunde war jedenfalls dem Konsul Bragadino ausgehändigt worden. Wahrscheinlich von ihm stammt die Numerierung der Paragraphen am Rande rechts und die kurze italienische Randbemerkung zu § 25.

---

[1] Ihr offizieller Titel war ‚oratore', Albèri, Le relazioni degli ambasciatori veneti, vol. IX, p. 52.

[2] Ihre Berichte ibid. p. 53—68, auch Heydt II, 533—534.

[3] Ibn Ijâs III, 132.

[4] Ibn Ijâs III, 229.

Text.

رســـــــــــــــم بالامر الشريف اا[عالى المولوى

السلطانى الملكى المظفرى . . . اعلاه الله تعالى وشر[فه وانفذه فى

الآفاق وصرّفه ان يُسَطر هذا المنشور[1] الشريف الى كل واقف عليه [

اساطنتنا الشريفه بالثغر السكندري[2] المحروس والنظار والمبا[شرين[3]

وارباب الادراك[4] بالثغر المذكور يتضمن اعلامهم ان الـ. . . . . .

. . 1 Wort . . تا]جر الذخيره الشّريفه . . 1 Wort . . انهى ان . . . .

مراسيمًا ومُربّعات تشهد لهم بعوايد وضرايب وقانون مفصله [فصلا

فصلا وسالنى تجديد مرسوم شريف للقنصل المذكور وتجار[ه

وجماعته ومتاجرهم بالامان والأَطمان[5] وكتابة شروط لهم على [جارى] عاد[تهم

فكتب هذا المرسوم الشريف لهم بالشروط الآتى شرحها فصلا فصـ[ـلا

وهى

فصلٌ

يُعتَمد ما بيد القنصل من المراسيم الشريفه والشروط والمربعات من ايام

الملوك السالفه والسلاطين[6] ويُعمَل بها وتكون طايفة البنادقه مكرمه محترمـ[ـه

من غير معامله بالعَدل والاحسان والامان والاكرام والاحتر[ام

لا يتعرض احد اليهم باذيه ولا ضرر ولا تشويش للصادر منهم والوارد والمقيم بالثغر

n° 1 المحروس وثغر دمياط وساير المين والسواحل والبنادر الاسلاميه ولهم [. البيع والشرا[7]

والاخذ والعطا[8] ولا يُطالبوا عن غيرهم ولا يطالبوا بما يفعله احد

من ساير الطوايف غير جنسهم وطايفتهم وان يُجهر الندا لهم[9] بذلك وبالاما[ن

والأطمان وعدم المعارضه ولا يخرج احد من الحكام ولا من ولاة الا[مور

عما تضمنه المراسيم الشريفه والشروط التى بايديهم ويجروا[10] فى امو[رهم

ومتاجرهم على عادتهم من غير احداث حادث ولا تجديد مظلمة[11]

فصلٌ

لا يعارض جميع الفرنج البنادقه الصادرين والواردين والمقيمين بالثغر
السكندرى المحروس وساير ثغورنا الاسلاميه ولا متجرهم ولا بضايعهم ولا جميع [ما
يحضر اليهم ولا يوخذ منهم شى غصبا ولا يعارضوا فى مراكبهم ولا ما يصل ف[يها
n° 2 ولا شى مما فى حواصلهم ولا يشترى منهم شى الا بطيب قلبهم وانشراح صدرهم
ورضاهم بثمنه[12] من غير حَيف ولا شططٍ ولا إكراه ولا بقوة ولا يعترض احدا[13]
منهم بغير رضاهم ولا يوخذ منهم درهم فرد سوى ما عليهم من العوايد من غير
احداث حادث ولا تجديد مظلمة ويعاملوا بالامان والاطمان والاكرام

فصلٌ[14]

n° 3 يفسح للقنصل فى بيع ما قيمته الف دينار بالنقد ولكل تاجر من تجاره[15] ما[ية
دينار لاجل النفقه من غير كلفه عل ذلك عل حُكم ما جرت به العاده الى ا[لان

فصلٌ

n° 4 تصرف جامكية[16] القنصل كل اربعه اشهر كما جَرت اه به العاده من غير تعويق

فصلٌ

جرت العاده بان طايفة البنادقه لا يحكم بينهم ولا يفصل قضاياهم وامورهم الا
قنصلهم فيجرى الامر فى ذلك عل ما جرت به العاده وكل من كان عليه دين الكبيمون[17] اوبين[ه
وبين احد علاقه من المذكورين فلا يفصل بينهم الا قنصلهم ولا يخالف احد منهم قنصلهم ولا
يتمرد عليه وكلمن تمرد وتوجّه للحكام[18] لقصد[19] ضياع الحق وعدم سماع كلمة القنصل
n° 5 فلا تقبل الحكام اه شكوى ولا تُصغى الى كلامه ويُدفع القنصل ويومر الخصم بسماع
كلام قنصله وان امتنع يؤدّبه الحاكم ومن فعل جريه من نسائهم او رجالهم وراى القنصل
خروجه من الثغر الى بلاده فليساعده الحاكم بالثغر علي ذلك ولا يخرج احد من الثغر
الي بلاده او غيرها الا باذن من القنصل ومن خالف فعليه ما يراه ولى الامر فى ذلك

فصلٌ

اذا ورد الى مينا الثغر لطايفة البنادقه اكرب[20] او مركب او برانصه[21]

فيها فاكهة او عسل فلا ينزل لها احد من جماعة النواب ولا من جماعة الرح[22]
ولا غيرهم ولا يوخذ لهم شي من ذلك ولا يتعدّى احدٌ عل من فى المراكب المذكوره
n° 6 بضرب ولا غيره ومن فعل ذلك فلا يلوم الا نفسه ويُجهر الندا بالثغر لجميع جماعة
النيابه والرُح واجناد الثغر وجماعة البلد بعدم النزول لمراكب الواقفه[23]
بغير المشترى[24] وان عل المراكب المذكوره ومراكب العَسَل الامان والاطمان ولا يوخ[ذ
منها ما قيمته درهم فَرْد ومن خالف تكون روحه مقابل ذلك فليُعتَمد

فصل

لا يتعرض احد الي مراكبهم ولا رجالها ولا عددها ولا الاتها ولا حبا[لها
ولا اخشابها ولا مجاديفها[25] ولا شيا من ذلك لا عارية ولا بثمن ولا يوخ[ذ] من
n° 7 الوجوه ولا نايب ولا ناس[26] ولا جماعة الذخيره ولا ريسا المينا ولا ريسا
المراكب[27] ويكونوا بالمينا مكرمين محترمين لا يمسّهم سو ولا ضرر[28] ولا تشويش

فصل

يعمر ما يحتاج اليه الفندق من العماره والترميم وعمل الضروريه علي
ما جرت به العاده وان عمر القنصل عماره لطيفه فلا يوخذ منه ثمن
n° 8 المون والأُجر الا اسوه ما يَصرفه الديوان من غير حَيْف ومن استعمله القنصل
فى العماره ياخذ اجرته اسوة الديوان ولا يوخذ منهم درهم فرد بغير عمل ولا ي[. . .
الاجره الا الذي يعمل عنده ولا يتعرض اليه معَلّم البلد ولا مقدمها ولا غير[هم
بدرهم فَرْد ولا يكلّف بشي[29] سوى اجرة العمالين والمون لا غير واذا اختا[ر
القنصل او تجاره عمل شي فى حاصله او فندقه واستعمال نجّار من جماعتهم
او غيرهم فيمكن من ذلك ولا يلزم بان غير جماعته او غير الذى يختاره يعمل ذلك ولا [يلزم[30]
هو ولا جماعته ولا تجاره فى شي من ذلك

فصلٌ

n° 9 اذا قصد القنصل الركوب الى بيت النيابه او الى البساتين او الى [مكا]ن
بَعيد فيمكن من ذلك ولا يُعارَض فيه وهذا الفصل مستجد فى زمن الأسرْوطومْذماى[31]

فصلٌ

اذا انكسر مركب للبنادقه بالقرب من الثغر اوغيره فَتُحفظ البضاعه
ولا تعارض فيها اصحابها والعُدد للمقام الشريف والاخشاب للنايب ومن معه
n° 10 على العاده وان غرق مركب وطلع ما به من البضاعه فتسلم لصاحبها وان لم
يوجد لها صاحب فتسلم للقنصل وكل مركب ارماه[32] الريح الى بر من برور[33]
المسلمين صَحيحٌ فتكون المركب محفوظه محروسه ويجرى الامر ذلك على
ما جرت به العاده ويعتمد ذلك فى ساير البنادر والثغور والمين والسواحل

فصلٌ

اذا قدف الريح مركب من مراكبهم وكان قصده غير الثغر السكندرى
فدخل مينا الثغر غصبا او برضاه من الريح ولا فرّغ بالثغر ولا كان
n° 11 اله عرض فى التفريغ به ولا فيه صنف للثغر فلا يُعارض فى ذلك وان قصد
التوجّه الى مينه غير الثغر من ميننا الشريفه ولم يكن معه صنف من اصناف
الثغر السكندرى ولا عاده عليه فيمكن والا فلا يمكن من التوجه وان كان ما به
من البضاعه ليست من اصناَف الثغر فيمكن من التوجه على العاده فى ذلك

فصلٌ

اذا حصل لأحد من الرعايا من ساير الجنوس او مراكبهم آفة سماويه او بحريه
او غير ذلك فى مكان من بلاد البنادقه وجزايرهم اوكان لاحد عليهم علاقه لا . . بد[34]
للقنصل فيها فلا يعارض بسبب ذلك لا هو ولا تجاره ولا يواخَذ بالدين الا فاعله
n° 12 ولا يطالب بالدين الا من هو عليه او ممن هو ضامنه ولا يوخذ احد عن احد
ويكونوا امنين مطمنين فى ساير البنادر والثغور والمين الاسلاميه ⊙

فصلٌ

القنصل لا رُسِمَ عليه ولا يُضرب[35] الا باذن شريف او حُكم شرعى لا غير
n° 13 ويكون مسموع الكلمه مقام الحرمه على ما جرت به العوايد المستمره

فصلٌ

اذا تعدى احد من القرصان[36] على مركب بندقى ودخل الى مينا لبيع المركب

وما به من البضاعه فلا يشترى وان قُدِرَ عل خلاصه او عادته للتجار
n° 14 فيفعَل ولا يكلفوا الي درهم فَرْد بغير حق وتخلّص الرجال والتجار
ويُعمل فى ذلك بمافيه المصلحه وعدم الضرر

فصلٌ

اذا وقع الحرب بين احدٍ من المغاربه اوغيرهم من ساير الممالك وبين احد
n° 15 من الفرنج غير البنادقه فلا يعارض القنصل المذكور ولا جماعة التجار
ولا من ينضمّ اليهم من جنسهم وجماعتهم ويكونوا مكرمين محترمين مرعيين[37]

فصلٌ

نايب الثغر وناظره وصبيان القارب وصبيان باب البحر[38] والباشرين
ونقيب الجيش[39] والحراس والمقدمين بخدمة الناظر ومقدمى الذخيره
الشريفه وحُرّاس المينا وساير ارباب الوظايف والحاجب[40] والحُكام
n° 16 وولاة الامور بالثغر السكندرى المحروس يتقدموا بالعمل بما يضمنه هذا
المرسوم الشريف من الشروط المشروحه اعلاه ويتقيد[41] حكمها وعدم
الخروج عن معناها واستمرار ما بيد القنصل المذكور وتجار البنادقه
من المربعات والمراسيم والشروط والفصول ومن خالف ذلك فلا يلوم الا
نفسه

فصلٌ

انهى القنصل بان العاده جرت له باقامة قنصل نايب[42] عنه فى البرلس
n° 17 فرسمنا بان يقيم نايبا عنه فى القَنْصَلة[43] عل ما جرت به العاده المستمره الحكم

فصلٌ

انهى القنصل بان العاده جرت ان الاكاريب التى تحضر من اقريطش وغيرها
من جماعة البنادقه فيها للبحريه بعض صنف من الزيت الجبلى[44] وان البحريه
n° 18 يبيعون ذلك فى مراكبهم عاده مستمره والان فصار ضامن الصنف بالثغر
يمنعهم من ذلك علي ظهور مراكبهم ويقصد بذلك قطع مصانعتهم ومشرى[45]
ما معهم لنفسه وتضرّروا من ذلك فيمكنوا من بيع ذلك على ظهور مراكبهم
من غير معارضٍ لهم فى ذلك ومن يَحضر بالصنف الي بولاق فيجرى عل عادته

فصل

انهى القنصل انّ بالثغر فقرا وعبيد وغربا وانه اذا حصل لاحد منهم
ضعف فيدخل فندقهم لاجل شى يقتات[46] به فربما يقوى عليه الضعف
فيموت واذا كان فى الرّق[47] يطالبوا بثمنه ويكلفوا كلفه زايده ويحصل n° 19
لهم غاية الضرر فرسمنا بان لا يعارَضوا بسبب ذلك ولا يكلفوا بدرهم فَرْد
حيث مات بقضا الله وقَدَره (*

فصل

n° 20 لا يتعرض احد(** الى طايفة القنصل المذكور بطعمه عل اصناف الفواكه
ولا غيرها من البضايع من مباشرى الديوان ولا التاجر ولا الناظر ولا
القبانى ولا الجمال والعتّال ولا غيرهم من ارباب الوظايف

فصل

الشحوص[48] البهار التى توسق للطوايف المذكوره ويقوّمون عليها شاد[49]
n° 21 البحر فى كل ثمانيه بدينار لا غير والعتالين عل الشُحوص المذكوره لهم عل كل
اثنى عَشَر دينارًا من غير زايد على ذلك

فصل

كل من مات من الفرنج المذكورين لا يوخذ عليه سوى نصف ما كان
يوخذ وقدره ثلاثه دنانير ونصف من غير زايد عل ذلك[50] n° 22

فصل

من يخرج من الثغر من المذكورين الى القاهره او رشيد او دمياط لا يطالب n° 23
بشى ولا يكلّف بدرهم فَرْد لا فى الدخول ولا فى الخروج ⊙

فصل

جميع السماسره الذين يعملون البيع والشرا كل من عمل بيعه يختص[51] بترجمتها
n° 24 الصغرى دون غيره من التراجمة وارباب الوظايف ولا يشاركه احد
فى ذلك ولا يطلب منه كَرْتجيه[52] ولا حلاوه ولا يكرّموا[53] بشى من ذلك

*) Diese Zeile ist von einer späteren Hand dazugefügt.

**) احد von anderer Hand darübergeschrieben.

فصلٌ

alla porta della terra ni marina no sj pagano d'altro اذا اوسق القُنْصُل او التجار فرشهم[54] وصناديقهم صادرا وواردًا
لا يكافون فى البحر ولا فى الباب ولا صبيان القارب بالختمة[55] لا دينار
n° 25 ولا غيره ولا يعارضوا فى هديتهم الصادر والوارد من الاقوات والمرتبات
والسكر

فصلٌ

n° 26 لا يكلف القنصل ولا تجار الفرنج اذا خرج الى التزهه لغيطات
الثغر بالخليج[56] وغيره من الاماكن القريبه من الثغر ولا يعارضوا بسبب ذلك
ولا يوخذ منهم درهم فَرْد

فصلٌ

تمكن الفرنج المذكورون من البيع والشرا مع من يختارونه من مسلم
ونصرانى ويهودى من غير تحجير عليهم ولا منع ولا يعقَد عقد بديوان
القبان[57] من غير ضرر(* ويقطع ويعقد العقد(* على العاده فى ذلك وكل احد من مسلم ونصرانى ويهودى
n° 27 يبيع ويشترى بحظه ونصيبه من غير معارض فى ذلك واذا حضر الترجمان[58] الي
شاهد من شهود[59] الثغر بسبب كتابة عقد يمكن من ذلك ولا يمتنع احد من الشهود
من ذلك ويعامل القنصل وتجاره وجماعته ومن ينضم ال فندقه
بالامان والأَطمان والاكرام والاحترام وتيسر المعدله فيهم ويجروا
فى جميع امورهم واحوالهم وضروراتهم[60] ومتجرهم على جارى عوايدهم المستمره

فصلٌ

n° 28 تمكنوا من تفريغ بضايعهم من مراكبهم بعشارياتهم[61] ومن وسقها ولا يعارضوا

فصلٌ

n° 29 المفتشون يجعاون بالهم[62] من حوايجهم ولا ياخذوا لهم شيا ولا يفرغ لهم
ولا يوسق الا برضاهم ومهما اتلفه العتال يكون فى دَرَكه

فصلٌ

n° 30 لا يتعرض احد الي القنصل ولا لتجاره بغير حق ولا طريق شرعى

*) Diese Worte von späterer Hand darübergeschrieben.

ولا يطالب الولد عن والده ولا الاب عن والده ولا الاخ عن
n° 30 اخيه ما لم يكن ضامنا ولا كفيلا ولا يوخذ منهم شى من بضايعهم
بغير رضاهم وخلاص حقوقهم الشرعيه ممن هى فى جهته على الوجه الشرعى
ولا يلزم البطارنه[63] بتسفير مراكبهم بغير رضاهم ولا يوخذ منهم شى غصبًا

فصلٌ

اذا وصلوا التجار الى مينا الاسلاميه ومراكبهم ورجالهم
فليقابلوا بالاحترام والرعايه ولا يشوش عليهم ولتكن اوليا
n° 31 الثغر والحكام وولاة امور الاسلام معهم على ما فيه العدل والاحسان
والامان والاطمان والاحترام ويُجهر الندا لهم بذلك ولا يعارضوا
ويجروا فى امورهم وتعلقاتهم وجميع احوالهم على جارى العاده

فصلٌ

انهى القنصل ان بيده مربَّع بمسامحة طايفة البنادقه بما كان حدث
عليهم من المال فى ايام الاشرف قانصوه الغورى على البهار وقدره فى السنه
خمسة الاف دينار[64] فرسمنا بالعمل بما بايديهم من المربع الشريف وعدم التعرض
n° 32 اليهم بسبب ذلك هذا اخر ما تضمنه هذا المرسوم الشريف من الفصول
فليعتمده كل واقف عليه وسامع له وناظر اليه وليعمل بمضمونه
ومقتضاه من غير عُدُول عن لفظه ولا خروج عن معناه والخط
الشريف اعلاه الله تعالى وشرفه اعلاه هو الحجه بمضمونه ومقتضاه ⊙

ان شا الله تعالى

كتب فى ثانى عشرين شهر المحرم الحرام

سنه ثلث وعشرين وتسعمايه

والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم

وهو حسبى وكفى ⊙

// خير //

* * *

Anmerkungen.

1. منشور, gleichbedeutend gebraucht mit مرسوم, pl. مراسيم.
Die verschiedenen Arten der allerhöchsten (شريف) Erlasse nennt Chalîl Ḍâhirî, p. 87: مناشير ومراسيم ومربعات وتواقيع (nicht مباشير, wie gedruckt).
Die Erlasse der Mamlukensultane tragen unter der ersten Textzeile رسم الخ den eigenhändigen Namenszug des Sultans in bis zu 15 cm hoher dicker Schrift, die der türkischen Sultane die Ṭughra über dem Text. Ein solcher Erlaß heißt مرسوم متوج بعلامته Ibn Ijâs III, 294. Dieser ‚tâğ' ist vom vorliegenden Dokument verschwunden.
2. السكندرى. Neben dieser Nisbeform kommt im 9. Jahrhundert d. H. auch die moderne اسكندرانى vor, Ibn Ijâs Chron. III, 189 اسكندرانى, III, 214 سكندرى. Maḳrîzî, Chiṭaṭ pass. gebraucht gleichfalls beide Formen.
3. Die Ergänzung nach Paralleltexten.
مباشرون hießen ursprünglich die höchsten Würdenträger im Mamlukenreich ارباب الدولة من المباشرين, اركان الدوله الشريفه, daher السادة المباشرون (Chalîl Ḍâhirî, Maḳrîzî, Ibn Ijâs passim). Zu ihnen gehörten der Chef des Zivilkabinets (ناظر الخواص الشريفه), dessen Amt als höchstes galt (Chalîl Ḍâhirî, p. 107), der Privatsekretär des Sultans (كاتب سر), der Generalissimus (oder Armeeinspektor?) ناظر جيش u. a. Chalîl D., ١٣١. Dann aber hießen مباشرين auch die Schreiber der zahlreichen Verwaltungsämter (دواوين), deren jedes einen Direktor (ناظر) und einen oder mehrere مباشرين hatte (id. ١١٠) Ibn Ijâs II, 318 صاحب ديوانه ومباشره مباشرى الديوان. Daß sie als Subalternbeamte galten, ergibt sich aus ihrer Zusammenstellung mit den رسل Amtsboten id. III, 196. 277. Schon damals gab es Christen, d. h. Kopten, unter ihnen id. III, 268, so daß Vansleb 100 Jahre später مباشرين mit ‚christliche Schreiber' übersetzt. Später kam der Ausdruck ab und wurde durch كاتب ersetzt. Daß sie wenig beliebt waren, zeigt der Vers Ibn Ijâs III, 144

اطراف اقلامهم تفعل مثل فعل السيف

Die Erklärung mit ‚agent, directeur, administrateur' bei v. Berchem (Matériaux pour un corpus inscr. arab., Mém. Miss. Arch. Fr. XIX, IV, Index général 853 s. v.) mag in einzelnen Fällen zutreffen, ist nach dem vorstehenden aber im allgemeinen ungenau.
4. ارباب الادراك, auch ارباب الدرك, اصحاب الادراك oder einfach المتدركين sind Aufseher, Wächter. Sie werden in der Aufzählung der Beamtenklassen bei Maḳrîzî, Chalîl Ḍâhirî, Ibn Ijâs, in den Firmanen des Sinaiklosters stets an letzter Stelle genannt, gewöhnlich zusammen mit den خفراء (= Feld- und Nachtwächtern), bald vor bald hinter diesen. Ḳuṭb al dîn, p. 285 nennt die Beduinenscheiche an der Pilgerstraße nach Mekka ارباب الدرك. Amari. Dipl., p. 215 übersetzt: costituiti in dignità.
5. بالامان والأطمان. Der gleichzeitige Ibn Ijâs gebraucht für das zweite Wort die andere Form بالامان والاطمينان.
6. السلاطين, Orig. السلان.
Diese bei den zeitgenössischen Schriftstellern häufige Zusammenstellung الملوك والسلاطين bezeichnet die Herrscher der Mamluken-, Aijubiden- und Fatimidendynastien, die Ḳuṭb al dîn (ed. Wüstenfeld 244) الاتراك والاكراد والعبيديين nennt.
7. Die Ergänzung am Ende البيع والشرا nach der Parallelstelle bei Amari, p. 216, Zl. 1.
8. الاخذ والعطا ist das türk. alysch werisch.

9. جهر الندا. Ibn Ijâs, Chron. III, 150, 197 etc. على الندا والاجهار. Statt جهر auch اشهر الندا ibid. 160 oder اشهر المناداة.
10. تضمنه, Orig. ضمنه.
يجروا, Orig. ohne Punkte; ebenso Ibn Ijâs III, 157: يجرى الناس على عوايدهم.
11. تجديد مظلمة. Der gleiche Ausdruck kehrt häufig bei Ibn Ijâs wieder: وان لا يشوشوا على احد ولا يجددوا مظلمة.
12. يشمله, Orig. ohne Punkte.
13. احدا, so statt أحد, ebenso no. 27 ريسا statt رئيس bei Amari, p. 208 وحضر معهم ذهبا نقدا.
14. Der Paragraph bezieht sich auf die Abmachung, die der Sultan al Ghori durch seinen Gesandten Tagriberdi 1507 in Venedig getroffen hatte, die aber 1512 von dem venetianischen Gesandten Trevisani abgeändert worden war, Heydt II, 530/531.
15. تاجر من تجارة, Orig. ohne Punkte.
16. Die Besoldung des Konsuls, die aus der Kasse der Douane erfolgte, betrug jährlich 200 Dukaten, Heydt II, 455.

Der dafür in den italienischen Dokumenten angegebene Name gemechie, zemichia, zuuichia (Fehler statt des vorigen Wortes) ist das arabische جامكية und dieses das persische جامگی. In dem von Sultan Suleiman 1528 den Katalanen und Franzosen bewilligten Firman ist die Auszahlung des Gehalts in monatlichen Raten festgesetzt (Charrière, Négotiations de la France dans le Levant, T. I, 128). Die Einrichtung der Konsulate geht in eine vorläufig noch nicht zu bestimmende Zeit zurück. In der ältesten ‚Kapitulation' von November 1238 wird von dem Konsul als Vertreter der venezianischen Kolonie schon gesprochen.
17. الكبيمون, wohl für الكمبيون = ital. cambio.
18. حاكم, halbvulgärer Ausdruck für قاضٍ. Muḳaddasī, p. 31 setzt beide Ausdrücke synonym.
19. Orig. لقصد, vielleicht besser بقصد.
20. اكريب oder اكاريب § 18 ist offenbar das ital. galeota, eine kleine aber schnellfahrende Galeere.
21. برانصة, Name einer Schiffsart, wohl identisch mit برصانيات bei Chalîl Ḍâhirī, p. 142. Er kommt anscheinend nirgends weiter vor, auch nicht in der Liste der Schiffsnamen von Muḳaddasī, p. 32, 33. Wenn die Nebenform برصانيات nicht sicher wäre, könnte man versucht sein, براقصة, pl. von barcaza, zu lesen. [البرانسة Ibn Ijâs II, 302 ist wohl Druckfehler statt التوانسة Tunesier.]

Griechische Ausdrücke für Schiffe sind folgende:

قرقورة, pl. قراقير, griech. κέρκουρος, großes Kriegsschiff, Linienschiff.

شلندى, pl. شلندية und شلنديات (Ibn al Aṯîr, Chron. z. J. 228 und 268), griech. χελάνδιον, Lastschiff.

صندل, pl. صنادل, griech. σάνδαλος.

درمونة, pl. درامين (Abu'l Walîd 606, no. 35), griech. δρόμων (syr. ܕܪܘܡܘܢ), also ursprünglich Schnellsegler, später in Ägypten großes Transportschiff, hatte ein ungewöhnliches Aussehen, konnte 5000 Ardebb Getreide laden (Chalîl Ḍâhirī, p. 123), das es nach dem Ḥigaz schaffte (Ibn Ijâs II, 301). Dieses Schiff wurde vom Sultan Ḳâit Bai außer Dienst gestellt. Im Jahre 927 = 1521 wurde für den gleichen Zweck ein neues von 120 drâʿ = etwa 72 m Länge auf dem Nil erbaut und dann zerlegt nach Ṭôr geschickt, Ibn Ijâs III, 260.

Von Schiffsarten, die während des späteren Mittelalters (7.—10. Jahrh. H.) im östlichen Mittelmeer im Gebrauch waren, werden noch genannt:

بطشة, pl. بطش, wohl identisch mit بطسة, pl. بطس, großes Kriegsschiff. Nach Bahâ al dîn, K. al rauḍatain (ed. Kairo) hat eines 500, ein anderes gar 650 Seesoldaten und viele Vorräte getragen II, 27. 187.

برشيات, Chalîl Ḍâhirī 43: من كبار مراكبهم.

بُرّكة, wohl = بُراكية Muḳad. 31, 32 ‚Ente', Name einer Schiffsklasse wie جامة und غراب.

بركوس, pl. براكس, selten genannt. Bahâ al dîn II, 181. 187: وهو المركب الصغير.

حرّاقة, pl. حراريق, als Kriegsschiff viel genannt = Brander. In Kairo diente es bei den Festen auf dem Nil zum Abbrennen von Feuerwerken.

جمّالة, pl. جمّالات, Transportschiff (für Pferde Chalil D. ١٤٠, ١٤٢).

جامة (Muḳad. 32), pl. جوايم Maḳr. II, 180 ‚Taube', also wohl ein Schnellsegler (resp. Ruderer).

خيّطى, pl. خياطى (ibid.) oder خيطية Muḳad. 32, s. de Goeje, Bibl. geogr. arab. IV, 231 s. v.

دكاسات Maḳr. I, 469, eine Art Nilschiffe zur Fatimidenzeit.

ذهبية Ibn Ijâs II, 301, Luxusschiff von 60 Rudern, das die ägyptischen Sultane bei den Nilfesten benutzten, Staatsyacht (also offenbar von ذهب).

سفاين مسمارية Ḳuṭb al dîn, 287. 301 sind Lastschiffe.

سنبوك, pl. سنابيك (Maḳr. II, 180), سنبوق. 'Aǧâib al hind, p. 190 صنابق (Ibn Buṭûṭā, ed. Kairo I, 152 erklärt mit قوارب صغار) Noch heutzutage auf dem Roten Meer das gewöhnliche zweimastige Schiff von 20 und mehr Tonnen zur Beförderung von Personen und Lasten.

Muḳad. ibid. ist statt شمبوق wohl zu lesen سنبوق. Eine kleinere Art Sanbuk heißt قطيرة, in der Literatur nicht belegt.

شانية, pl. شوانى, häufig genannt, großes Kriegsschiff. Nach Maḳr. I, 94 hätten 10 Schauwânī 10000 Soldaten getragen (!).

شينى, pl. شينية, vielleicht identisch mit dem vorigen, beide gesprochen šēnī (?)

شختور Amari, Dipl., p. 200: شختور او مركب Noch jetzt ist das Wort im Gebrauch für die plumpen Lastboote auf dem Euphrat.

طراد, طرادة, طريدة, pl. طرايد. Bei Ibn al Aṯîr (z. J. 551 H.) und Bahâ al dîn (II, 11 ff., sowie in den Diplomen von Tunis, Amari, p. 50) genannt. Eine Art (schnellfahrender, kleinerer ?) Kriegsschiffe. Noch heute ist in Südmesopotamien der Name für eine Art flacher Boote, im südlichen Roten Meer für kleine primitive Segelschiffe in Gebrauch.

عشارى, pl. عشاريات oder عشارية Maḳr. I, 476, Tagribardi, Annales II, 480, ursprünglich wohl Zollboote (عشار = مقاس). So waren auch die mit großem Luxus erbauten Nilbarken (برسم النزة البحرية) der Fatimidenchalifen in Kairo genannt worden. Eine Art derselben hieß سماويات, wohl wegen ihrer Farbe, eine andere عشارى دتماس Maḳr. I, 469 ff. Nach § 28 waren es zur Zeit der vorliegenden Urkunde Leichterboote, mit denen die Ausladung der Waren aus dem Schiff stattfand.

علابيات Maḳr. II, 180 wohl eine Art Vergnügungsboote, jedenfalls keine Kriegsschiffe.

غراب, pl. اغربة, der am häufigsten vorkommende Namen für Kriegsschiffe, sogenannt von einem Wappenvogel oder wegen ihrer Farbe (?). Gegen Ende des 9. Jahrh. H. = 15. Chr. wurden im besonderen die Korsarenschiffe damit bezeichnet, Amari, Dipl. 193, 194. Davon der europäische Name Korvette (?).

قارب, pl. قوارب, sehr häufig gebraucht: Boote, Schiffsboote und kleinere Flußboote (vom griech. κάραβος ?).

قطايع bei Amari, Diplomi Ar., p. 192, 199, 207 mit ‚galee' übersetzt; es werden hier zusammen genannt مراكب وقطايع, so daß an der Bedeutung ‚Schiffe' kein Zweifel sein kann.

Diese Menge von Bezeichnungen beweist, daß die Schiffahrt in Ägypten während des Mittelalters sehr entwickelt gewesen sein muß. Das kann überraschen, da Ägypten schon im Altertum hatte Holz von außen (Syrien und Kleinasien) importieren müssen und die Ägypter nichtsweniger denn Seehelden gewesen sind; die Marinemannschaften waren Syrer und Maghribiner. Auch während des ganzen Mittelalters hat Ägypten Holz von Europa bezogen, obwohl dieses wie Eisen, Waffen und Pferde häufig für Kontrebande erklärt wurde.

Im übrigen ist Ägypten damals doch nicht so holzarm gewesen, wie man gewöhnlich glaubt. Gutes Schiffsbauholz lieferte die Nilakazie (سنط), die in Oberägypten vom Faijûm bis Ḳûṣ in größeren Beständen wuchs, so daß ihre Bewachung die Anstellung von Forstaufsehern nötig gemacht hatte (Maḳr. I, 10).

22. الرُّخ steht zweimal deutlich im Original. Ein solches Wort gibt es im Arabischen nicht. Vielleicht ist رُخ zu lesen, das im Persischen zunächst ‚Gesicht' bedeutet, s. VULLERS. Danach wäre die Stelle bei Ibn Ijâs II, 190, Zeile 3 verständlich: وانكشف رخ جماعة منهم فى هذه الحركة ‚da offenbarte sich das (wahre) Gesicht' etc. Mit dieser Bedeutung läßt sich aber hier nichts anfangen. Nach VULLERS bedeutet رُخ noch weiter: Seite, Keil, Krone, Vogel Ruch, Turm im Schachspiel. Von diesen Bedeutungen paßt anscheinend keine recht. Es empfiehlt sich darum, zunächst den Zusammenhang ins Auge zu fassen. Das Wort kommt das erste Mal vor in der Verbindung: die sämmtlichen nuwâb, die sämmtlichen رُخ und die übrigen; das zweite Mal: die gesammte niâbe, die رُخ, das Militär der Festung und die ganze Stadt.

Wenn unter den Nuwâb der Gouverneur und die höheren Beamten zu verstehen sind, scheinen die رُخ die Vornehmen, Notablen der Stadt zu bezeichnen, ihre ‚Türme'.

23. المراكب الواقفة, die im Hafen vor Anker liegenden Schiffe sollen nicht besucht werden. Für نزول wäre besser ركوب.

24. بغير المشترى. Orig. لغير المشرى. Statt بغير erwartet man غير.

25. مجاذيفها. Orig. مجاديفها ‚Ruder', wofür gewöhnlicher مقذاف.

Es liegt hier derselbe Wechsel von ج und ق vor wie in جلفط und قلفط (FRÄNKEL, Aram. Namen, p. 227), جسطال und قسطال (quaestor) Enzyklopädie des Islam, p. 401, beweist also, daß ج dialektisch hart wie ق gesprochen wurde.

26. ولا نايب ولا ناس. Orig. ولا نايب ولا ناس.

Ich möchte den Ausdruck fassen in der Bedeutung ‚weder Beamter noch Publikum'.

27. ريسا المينا ولا ريسا البحر. Statt ريسا ist natürlich beidemal zu lesen ريس, oder eigentlich رئيس. Die Form ريسا ist wohl dadurch zustande gekommen, daß dem Schreiber (vielleicht als Reminiszenz aus der Lektüre) ein كان vorgeschwebt hat.

Die Aussprache ‚rêis' kommt schon in dem Mittelalter vor (falls sie nicht ein Rest aus einem altarabischen Dialekt ist)[1]; danach auch geschrieben رايس (in Tunis, AMARI, Diplom., p. 43).

رئيس المينا ‚Hafenkapitän'. Die Funktionen des رئيس البحر müssen von denen des vorigen verschieden gewesen sein. In Kairo war der رئيس البحر der Inspektor des Landungsplatzes am Nil.

Der Hafen von Alexandrien bestand bekanntlich schon im Altertum aus zwei getrennten Häfen, von denen im Mittelalter nur der kleinere Osthafen den Europäern offenstand.

28. لا يمسّهم سوء. Ähnlich Ibn Ijâs III, 209: مسّهم الفقر والفاقة. Kuṭb al dîn 186: مسّهم الرق.

---

[1] Im modernen ägyptischen Dialekt kommt diese Abkürzung der faʿîl-Formen häufiger vor; ich erinnere nur an fí(ḳ)ī = فقيه.

29. بشى. Orig. لشى. Der معلم البلد ist der Stadtbaumeister.

30. [ولا [يلزم. Die Ergänzung ist nicht sicher, die vorhandenen Buchstabenreste ىص passen nicht dazu.

31. فى رمن الأشروطومذماى; so der Text. Das zweite Wort soll wohl زمن sein. Die folgenden Buchstaben hat der Schreiber, ohne sie zu verstehen, aus seiner Vorlage nachgemalt. Vielleicht steckt ein fremder Name darin. Man könnte sie auch lesen الاشروط وهذه اى; doch paßt dazu weder das vorhergehende فى زمن, noch folgen die Bedingungen.

32. ارماه, nach vulgärer Aussprache geschrieben.

33. برور. Dieser Plural gehört wohl nur der Schriftsprache an.

34. Am Ende der zweiten Zeile ist das Verbum nicht ganz erhalten. Es ist möglich, daß am Anfang der dritten Zeile zu lesen ist القنصل; doch steht للقنصل deutlich da.

35. القنصل لا رسم ولا يضرب. Für رسم ist يُرْسَم zu lesen. Von einer Besteuerung der Konsuln ist in den italienischen Quellen nie die Rede; sie erscheint auch auffallend, da der Konsul seinen Gehalt vom Sultan bezog. Chalîl Ḍâhirī (١٠٨) spricht aber ausdrücklich von den Steuern der Konsuln (قناصلة) und der Dragomane (der Duane), die in die Hofkasse flossen.

Daß Konsuln geprügelt wurden, wird für 1473 zum letzten Mal berichtet, Heydt II, 456.

36. Orig. بعدى احدمن العرصان.

قرصان Corsar, das ital. corsale. Während das ital. l beim Übergang ins Arabische zu n geworden ist, ist es in den europäischen Sprachen in r umgelautet.

37. Bei den Muhammedanern galten die Konsuln als Geißeln für alle christlichen Nationen als solidarisch und waren bis zum Ende der Mamlukenzeit tatsächlich als solche behandelt worden (Heydt II, 455). Chalîl Ḍâhirī, ٤١:

وبه (بالاسكندريه) قناصلة وهم كبار الفرنج من كل طايفه رهينه كلما حدث من طايفة احدهم ما يشين فى الاسلام يطلب منه

Der vorliegende Paragraph bedeutet also einen großen Fortschritt.

38. نايب الثغر ist der Gouverneur von Alexandrien; die نواب der Städte waren wohl gewöhnlich Militärs. Der نايب eines Beamten ist sein Vertreter, Vize, was jetzt wakîl heißt.

ناظر ist der Polizeipräsident; in Kairo wurde er Wâlī genannt. Es kann aber hier auch der Duanedirektor gemeint sein, lat. provisor dugane, Mas Latrie p. 187.

صبيان القارب Bootsleute, jetzt baḥrīje.

صبيان باب البحر die Wache am Meertor; Alexandrien hatte noch drei andere Tore.

39. نقيب الجيش der Befehlshaber der Garnison von Alexandrien.

المقدمين بخدمة الناظر Polizeioffiziere oder höhere Duanebeamten.

مقدمى الذخيرة الشريفه Offiziere oder Verwalter der Magazine des Sultans.

ذخيرة hieß (und heißt noch) im Ḥiǧâz die jährlich von der ägyptischen Regierung gelieferte Getreidespende. Kuṭb al dîn erklärt sie p. 285: الذخيرة وهى صدقة.

40. حاجب, sein Amt, gew. حجوبيّة, aber auch حاجبية Ibn Ijâs II. 57, ursprünglich Kammerherr. Am Hofe der Mamluken-Sultane gab es eine ganze Anzahl Kammerherren, die in dem strengen Hofzeremoniell sehr verschiedenen Rang einnahmen.

Der حاجب حجاب Oberkammerherr rangierte in der zweiten Beamtenklasse (‚مقدمى الوف‘ ist die Übersetzung des türkischen binbaschi) unter 9 Würdenträgern an siebenter Stelle. In der dritten Rangklasse (amîr ṭablchâneh) war der zweite Kammerherr der fünfte unter 7 usw., Chalîl Ḍâhirī, 114 ff.

Unter den Gouverneuren von Städten und Kommandanten von Festungen gab es solche mit dem Titel eines حاجب, daher wird z. B. von einem حاجب دمشق

Ibn Ijâs II, 285, einem حاجب حلب, der noch Kommandant von Rûm ḳalʿe wurde (id. II, 259), gesprochen. Bei Amari, Dipl., p. 189 (aus der Zeit von Sultan Ḳâit Bâi) werden zusammen genannt النايب والحاجب والمباشرين, die befugt sind, bei Rechtsstreitigkeiten zwischen Venezianern und Muhammedanern rechtliche Entscheidungen zu treffen. Sie müssen demnach auch eine mittlere Klasse von Zivilbeamten gewesen sein.

41. يتقيد Orig. ىىعىد.

42. قنصل نايب ,Konsularvertreter‘, ,Vizekonsul‘.

Die Anstellung eines Vizekonsuls in dem kleinen Brullus kann auffallen. Brullus, an der Mündung des alten sibynnitischen Nilarms, in der Mitte zwischen Rosette und Damiette, war stets von geringerer Bedeutung gewesen als diese beiden Städte, zählte aber (mit Alexandrien und Djidda) zu den Häfen von Ägypten (Amari, Dipl., p. 219), deren Einkünfte in den Schatz von Sultan Selim flossen (Ibn Ijâs III, 267). Von Brullus (مدينة كثيرة الصيد Maḳr. I, 163) wurden nur eingesalzene Fische (wohl die heutigen fisîch und baṭârich [eine Art Kaviar]) exportiert, Heydt II, 429. Die Einkünfte aus Brullus und den Küstengebieten waren bisher in die Hofkasse der Mamlukensultane geflossen (Chalîl Ḍâhirī, 108); in türkischer Zeit gingen sie in die des türkischen Sultans, Ibn Ijâs III, 262.

43. قَنْطَلَة, Form wie قُرْصَنَة Piraterie; Amari, Dipl. 177, 1.

44. زيت جبلى; der große Ölverbrauch in Ägypten wird noch jetzt durch Import aus Griechenland und den Inseln, besonders Kreta gedeckt. Das im Gebirge erzeugte Öl gilt für feiner als das der Ebenen. Von Kreta wurde auch Wein bezogen, Ibn Ijâs III, 221.

45. مشترى wohl nur Kanzleiausdruck statt شراء.

46. يقتات, Orig. ىعىات.

47. رِقّ Sklaverei.

Ibn Ijâs III, 220: انها فى رق ابنة الامير, gleich darauf die Variante: وصار الحق فيها الى بنت الامير; mit Beschlag belegt (von Sachen): ضرب عليه الرق Bahâ al dîn, K. al rauḍatain II, 115.

48. شكوص; das Wort kommt, soweit ich sehe, nirgends weiter vor, auch die Wörterbücher geben keinerlei Auskunft. Nach dem Zusammenhang kann es nur bedeuten: ein bestimmtes Quantum von Pfeffer. Nach Schaube, Handelsgeschichte der romanischen Völker, p. 184. 814 war das Maß für Pfeffer bei den Venezianern die carica ,Last‘ oder sporta ,Korb‘. شكوص muß eines von beiden bedeuten, wahrscheinlich das letztere. Der Singular müßte شكص lauten. Ich möchte hierbei erinnern, daß Luther die Venezianer ,Pfeffersäcke‘ genannt hat.

49. شاد, Orig. اشاد. شاد (auch مُشِدّ), pl. شادون (nach der Aussprache auch abgekürzt geschrieben شدون Chalîl Ḍâhirī, 130), das Amt شادية, hießen zunächst die Chefs hoher Hof- und Verwaltungsämter (Chalîl Ḍâhirī, 115): شاد الشراب خاناة, شاد الدواوين, شاد الخاص, شاد الحوش الشريف, شاد القصر, السلاح خاناة, dann die Generaldirektoren der Münze (آدر الضرب), der Bauten (الشاد على العماير oder العمارة, auch Ḳutb al dîn, 225, 228), der Werften (على المراكب, المراكب oder على عمارة المراكب), des Arsenals (الصناعة Maḳr. II, 167), der Staatsmagazine (الشون), der Kanäle usw., dann aber auch Gouverneure dritten Ranges: الكشاف والولاة والشادين (Chalîl Ḍâhirī, 107); Maḳrîzi I, 9 sagt, daß jedes Dorf in Ägypten eine Anzahl von Schreibern, شاد und dergleichen gehabt habe. Schließlich bezeichnet es recht häufig den Aufseher von Arbeitern الرجال مع الشادين Maḳr. II, 167. Amari, p. 199 مشدين البحر, verzichtet p. 441 ccc auf eine Übersetzung.

50. Die Begräbnisstätte der Lateiner in Alexandrien war der Friedhof der jakobitischen Kirche zu S. Michael, Heydt II, 434.

51. يختص Orig. يخـص.
52. كرتجيه ist ital. cortegia, ‚Maklergebühr', eine Bedeutung, die sich in den mir zugänglichen Wörterbüchern nicht findet. Heutzutage gebraucht man dafür in Ägypten samsâra. Umgekehrt fanden auch arabische termini Aufnahme in der italienischen Sprache, z. B. muda, die Zeit des Aufenthalts der europäischen Handelsschiffe in Alexandrien, ist arab. مُدّة (nicht von mutare, wie Heydt II, 452 will).
53. لا حلاوة ولا يكرموا. حلاوة (‚douceur') und إكرام (‚Verehrung') sind noch jetzt Synonyma für Bachschisch.
54. فرشهم Orig. فرسهم; gemeint sind wohl Ballen.
55. باحتمه Orig. باحمه; ist ein wenig vorkommender Ausdruck, von حتم in der Bedeutung ‚entscheiden', ‚entschieden'.

Ebenso حتماً, noch jetzt in Ägypten gebraucht, gleichbedeutend mit قطعاً.
56. الخليج. Gemeint ist der von dem Sultan al Nâṣir Muhammed im Jahre 1310 von dem westlichen (Rosette)arm des Nil bei Fûah nach Alexandrien angelegte Kanal, el chalîg al nâṣiri, der bis etwa zur Mitte des 14. Jahrhunderts schiffbar blieb, dann aber allmählich verschlammte und nur noch als Trinkwasserkanal diente. Im Jahre 826 H. = 1423 wurde er von Sultan Barsbai gereinigt, aber freilich um bald wieder in den früheren Zustand zu verfallen (Maḳrîzî II, 172), so daß er nur während der Hochflut (فى ايام النيل I, 109) für die Schiffahrt zu benützen war.
57. قبانى oder قبان, pl. قبانون (= lat. campane) hatten am Hafen ein eigenes Bureau ديوان القبان, Amari, p. 197. 202. Diese Wiegemeister haben in Alexandrien eine Korporation gebildet, ihr Vorsteher hieß der Scheich, sein Amt مشيخة القبانين, Ibn Ijâs II, 265.
58. ترجمان, pl. تراجمة waren wie im Altertum so auch im Mittelalter (und in der Neuzeit) Staatsbeamte. Ihre Obliegenheiten und Pflichten sind in den Verträgen genau festgesetzt, Mas Latrie, p. 190. Sie dürfen ihre Dienste dem Kaufmann nicht versagen, für eine Transaktion nur einmal Gebühren verlangen, keine Geschenke oder Trinkgelder annehmen, Vertrag vom Jahre 1251. In dem Vertrage mit Sultan Ḳâit Bai von 901 = 1496 ist der vorliegende Paragraph etwas ausführlicher gegeben, Amari, p. 203.
59. شهود, in den lateinischen und italienischen Texten testes oder testimonii dugane, höhere Beamte an der Duane, durch deren Teilnahme an den dort stattfindenden Transaktionen diese legalisiert wurden (Mas Latrie, p. 188).

In der Justizverwaltung waren sie eine Art Hilfsrichter, die unter den Ḳâḍis standen. Ihre Zahl muß in der letzten Mamlukenzeit sehr groß gewesen sein; wenigstens wurden sie bei der Justizreform unter Sultan Suleiman, die in der Hauptsache in einer Verminderung des Personals bestand, in erster Linie betroffen. Jeder Nâib der vier Madhab, der an die Stelle des früheren قاضى القضاة getreten war, durfte fortan nur noch zwei Schâhid haben (Ibn Ijâs III, 292. 296). Diese Schâhid hießen wohl zum Unterschied der ersten Gattung auch الشهود العدول, sg. الشاهد العدل, Ḳuṭb al dîn, 288.
60. Orig. ضروراتهم, vielleicht besser ضرورياتهم.
61. بعشارياتهم über عشارى s. o. bei der Aufzählung der Schiffsnamen.
62. يجعلون بالهم, Orig. يجعلون بالهم.
63. بطارنة pl. von einem sing. بطرون ital. padrone.
64. Bezieht sich auf die Abmachung, die Sultan Ḳânṣûh durch seinen Gesandten Tagriberdi 1507 in Venedig hatte treffen lassen, Heydt II, 5. 30.

Ein amharischer Text über Muhammed und die Ausbreitung des Islams in Abessinien.

Von

Eugen Mittwoch.

Auf Anregung des Direktors des Seminars für orientalische Sprachen wurde im Jahre 1905 Aleka Taje als Lektor des Amharischen und Äthiopischen nach Berlin berufen und so die verbreitetste moderne und die klassische Sprache Abessiniens in die Reihe der am Seminar betriebenen Sprachen aufgenommen. Der gelehrte Abessinier, der zwei Jahre in Deutschland blieb, hatte bei seinen regen theologischen Interessen schon in seiner Heimat auch dem Islam und den Muslimen in Abessinien seine Teilnahme zugewandt. Durch Verkehr mit Muhammedanern, von denen er sich mancherlei über ihren Glauben, ihre religiösen Urkunden und ihre Geschichte erzählen ließ, suchte und fand er Gelegenheit, sich über islamische Dinge im allgemeinen und abessinisch-muslimische Verhältnisse im besonderen zu unterrichten. Er begnügte sich aber nicht mit bloßer Unterhaltung über das ihm am Herzen liegende Thema, sondern veranlaßte seine muhammedanischen Freunde, ihm aus arabischen Werken vorzulesen und zu übersetzen. So kamen verschiedene schriftliche Aufzeichnungen zustande, die für uns in zweifacher Hinsicht von Interesse sind: als Proben eines gebildeten amharischen Stils und als Beiträge zur Kenntnis des Islams und der Muslime in Abessinien.

‚Exzerpte aus dem Koran in amharischer Sprache' bildeten den ersten Text, den ich nach einem von Aleka Taje in Abessinien angelegten Hefte veröffentlichen konnte.[1] Verwandten Inhalts ist eine ganze Reihe von Niederschriften, auch die, die ich hier im amharischen Text und in deutscher Übersetzung mitteile, und die — freilich in recht primitiver Art — von dem Propheten Muhammed und der Ausbreitung des Islams in Abessinien handelt. Sie ist im Jahre 1904, also kurz vor Aleka Tajes Übersiedlung nach Berlin zustandegekommen, wie aus den Worten am Schluß des zweiten Absatzes

[1] Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen (M. S. O. S.) IX (1906), II. Abt., S. 111—147.

hervorgeht: ‚Bis zum Jahre der Gnade 1896 sind 1321 [muhammedanische] Jahre.‘ Das Jahr 1896 nach abessinisch-christlicher Zeitrechnung entspricht aber unserem Jahre 1904 n. Chr.; denn die abessinischen Christen bedienen sich nicht, wie die des Abendlandes, der dionysischen oder gemeinen christlichen Ära (Jahr 1 n. Chr. = 754 nach Gründung Roms), sondern der des Anianus, nach der die Inkarnation Christi 8 Jahre später festgesetzt ist. Die abessinische Zeitrechnung ist also hinter der unsrigen um 8 Jahre zurück. Tatsächlich aber fiel der Anfang unseres Jahres 1904 mit dem Jahre 1321 der Hiğra zusammen. Unser Text enthält nur insofern einen Irrtum, als er behauptet, ‚seit dem Tode Muhammeds‘ bis dahin seien 1321 Jahre vergangen, während es heißen müßte: seit der Flucht Muhammeds.

Von einer anderen fehlerhaften chronologischen Bemerkung unseres Textes, die auf den ersten Blick sehr befremdlich ist, mag hier noch kurz die Rede sein. Gleich im Anfang erfahren wir, daß nach muhammedanischer Rechnung die Geburt Muhammeds in das Jahr 533 n. Chr. falle, während wir im weiteren Verlauf hören, daß sie nach christlicher Rechnung in das Jahr 562, bzw. 570 n. Chr. falle, je nachdem man die abessinische oder die gemeine christliche Ära zugrunde legt. Die erste Berechnung (533 n. Chr.) beruht offenbar auf folgendem Mißverständnis. Der Text ist, wie schon bemerkt, im Jahre 1904 n. Chr. (nach abessinischer Rechnung 1896) entstanden. Damals gab der muhammedanische Gewährsmann an, es sei das Jahr 1321 der Hiğra. Muhammeds Alter im Jahre 1 der Hiğra ist mit 50 Jahren angenommen. So hat sich auf rechnerischem Wege durch Subtraktion (1904—1371) das Jahr 533 n. Chr. fälschlich als ‚Geburtsjahr Muhammeds nach muhammedanischer Rechnung‘ ergeben.

Verschiedene historische und geographische Angaben im weiteren Verlauf unseres Textes, im besonderen einige merkwürdige Namen von Personen und Orten, würden eine eingehendere Behandlung, als sie im Rahmen dieser Arbeit möglich ist, rechtfertigen. Sie muß einer anderen Stelle vorbehalten bleiben. Wir müssen uns hier auf die Mitteilung des Textes und der Übersetzung beschränken, die sich, soweit es im Deutschen irgend angängig ist, möglichst wörtlich an das amharische Original anschließt.

Text.

ከቀደሙ፡ ታሪኮች፡ ያገኘነውን፤ ከተማሩ፡ እስላሞች፡ እየጠየቅን፡ ያጻፍነውን፤ ከቍርዓንና፡ መውሊድ፡ ቂሰስ፡ ከሚልዋቸው፡ ከእስላሞች፡ መጻሕፍት፡ የተገኙን፡ ከዓረብኛ፡ ወደ፡ አማርኛ፡ ቋንቋ፡ የተተረጐሙ፡ ቃላትን፡ በዚህ፡ ጥቂት፡ እንጽፋለን።

እስላሞች፡ ዓመታታቸውንና፡ ወራታቸውን፡ በጨረቃ፡ ቍጥር፡ ደቈጥራሉ። በዚህም፡ በጨረቃ፡ ቍጥር፡ የመሐመድን፡ ልደት፡ ሲቈጥሩ፡ ከሥጋዌ፡ በኋላ፡ በ፭፻፸፩ዓመት፡ ከዓረብ፡ አገር፡ ቍረይሽ፡ ከሚባሉ፡ ሕዝብ፡ ወገን፡ ተወለደ። ፵ዓመት፡ እስኪሆነው፡ አገር፡ ላገር፡ በመዞር፡ ብዙ፡ አገሮችን፡ የሰውንም፡ ልዩ፡ ልዩ፡ ልማድና፡ ሥርዓት፡ ልዩ፡ ልዩ፡ ቋንቋና፡ አምልኮት፡ አየ። ከሥጋዌ፡ በኋላ፡ በ፮፻፲፩ዓመት፡ ጀምሮ፡ እስከ፡ ፮፻፳፪ዓመት፡ ምሕረት፡ ፲፩ ዓመት፡ የቍርዓንን፡ ሃይማኖት፡ አስተማረ። ከ፮፻፳፪፡ እስከ፡ ፮፻፴፪፡ ፲ዓመት፡ ነገሠ። ነቢዩ፡ ነኝ፡ እያለ፡ ፲፩ዓመት፡ ያስተማረበትንም፡ ጨምረው፡ ፳፩ ዓመት፡ ነገሠ፡ የሚሉም፡ አሉ። እውነተኛ፡ መንግሥቱ፡ ግን፡ ፲ዓመት፡ ነው። በ፮፻፴፪፡ መሐመድ፡ ሞተ፡ በመዲናም፡ ተቀበረ። ከሞቱ፡ ጀምሮ፡ እስከ፡ ፲፰፻፺፰፡ ዓመት፡ ምሕረት፡ ፩ሺ፡ ከ፪፻፸፮ዓመት፡ ሆነ፡ ይላሉ። ይህ፡ እንደ፡ እስላሞች፡ ቍጥር፡ ነው።

በኢትዮጵያ፡ ቍጥር፡ ግን፤ መሐመድ፡ ከሥጋዌ፡ በኋላ፡ በ፭፻፷፪ዓመት፡ ተወለደ፤ በተወለደ፡ በ፵ዓመቱ፡ የቍርዓንን፡ ሃይማኖት፡ ማስተማር፡ ጀመረ፡ ይህም፡ ከሥጋዌ፡ በኋላ፡ በ፮፻፪ዓመት፡ ነው። በሮማውያን፡ ቍጥር፡ ግን፡ መሐመድ፡ የተወለደ፡ ከሥጋዌ፡ በኋላ፡ በ፭፻፸ዓመት፡ ነው። ማስተማር፡ የጀመረ፡ ግን፡ በ፮፻፲ዓመት፡ ነው።

መሐመድ፡ የአይሁድን፡ የክርስቲያንን፡ የአረማውያንን፡ ትምርትና፡ ሥራት፡ ደብልቆ፡ ለማስተማር፡ በተነሣ፡ ጊዜ፤ እንደ፡ ኢትዮጵያ፡ ቍጥር፡ ከሥጋዌ፡ በኋላ፡ ከ፮፻፪፡ እስከ፡ ፮፻፲፬፤ ፲፪ዓመት፡ በክርክርና፡ በሁከት፡ ኖረ። ዘመዶቹም፡ ጸልተውታልና፡ አባረሩት። መሐመድም፡ ከመካ፡ ሼሸቶ፡[1] ወደ፡ መዲና፡ ሔደ። የዚያን፡ ጊዜ፡ የታመኑ፡ ወዳጆቹንና፡ ሰዎቹን፡ ወደ፡ ግብጽ፡ ሰደዳቸው። እኵሌቶች፡ ወደ፡ አድርአዝ፡ ስመ፡ መንግሥቱ፡ ዣን፡ አስፍሕ፡ የተባለ፡ ወደ፡ ሐበሻ፡ ንጉሥ፡ ላካቸው፡ ከለንጉሡም፡ ብዙ፡ ገጸ፡ በረከት፡ ሰደደና፡ ሰዎቹን፡ አስቀምጥልኝ፡ ለኔም፡ ከጸላቶቼ፡ የሚረዳኝ፡ ጦር፡ ስደድልኝ፡ ብሎ፡ ላከበት። ዣን፡ አስፍሕም፡ መኳንንቱን፡ ሰብስቦ፡ ምን፡ ትመክሩላችሁ፡ መሐመድ፡ የምድረ፡ ዓረብ፡ መስፍን፡ ከዘመዶቹ፡ ተጣልቻለሁና፡ ሰዎቼን፡ አኑርልኝ፡ የሚረዳኝ፡ ጦርም፡ ስደድልኝ፡ ብሎ፡ ብዙ፡ ገጸ፡ በረከት፡ እንደምታዩ፡ ሰደደልኝ፡ አላቸው። መኳንንቱም፤ መሐመድ፡ ከጸላቶቹ፡ ቢታረቅ፡ ወይም፡ ተዋግቶ፡ ድል፡ ቢያደርግ፡ ሰዎቹን፡ እስከዚያ፡ እናቈይለታለን፤ እርሱን፡ ለመርዳት፡ ግን፡ ጦር፡ ወደ፡ መካ፡ አንሰድም፡ ከመንገድ፡ በሐሩርና፡

[1] Nebon ሸሸ፡ ‚fliehen' kommt auch die Schreibung ሼሸ፡ vor; ሸ und ሼ sind in der Ausspracho kaum verschieden, ebenso die anderen mouillierten Laute, z. B. ጀ und ጄ, ኘ und ኜ. Hingegen sind die anderen Laute mit I., bzw. V. Vokal in der Aussprache völlig verschieden, z. B. lauten በ und ቤ, ለ und ሌ usw. wie *bä* und *bi̯ē*, *lä* und *li̯ē* usw.

በውኃ፡ ጽማት፡ ሥራዊታችን፡ ያልቃል፡ አይሆንም፡ ብለው፡ መከሩ። ሰዎች ን፡ ግን፡ ንጉሡ፡ ዝርን፡ አስፍሕ፡ ተቀብሎ፡ ዕኩሌቶችን፡ በሐረርጌ፡ ዕኩሌቶ ችን፡ በወልቃይት፡ አኖራቸው። መልክም፡ ልብስ፡ መስራት፡ የሚያውቁትን፡ ግን፡ ልብስ፡ ሰሮች፡ አድርጎ፡ በከተማው፡ አስቀመጣቸው። ከዚህም፡ በኋላ፡ እስላሞች፡ በየጊዜው፡ በየዘመኑ፡ ከዓረብ፡ አገር፡ ወደ፡ ሐበሻ፡ ለንግድ፡ እየ መጡ፡ ለምደው፡ ቀሩ፡ ከፊተኞች፡ እስላሞች፡ ጋራ፡ አንድ፡ ሁነው፡ ተጨም ረው፡ የሐበሻ፡ ንጉሥ፡ ገባሮች፡ ሆኑ። ግብራቸውም፡ የሸማኔዎች፡ ልብስ፡ ስራ፡ ነው። አመጣጣቸውም፡ በየዘመኑ፡ ከዘመነ፡ አስፍሕ፡ ንጉሥ፡ እስከ፡ዘ መነ፡ ዳዊት፡ ንጉሠ፡ ኢትዮጵያ፡ ድረስ፡ ነው። ይህ፡ ከሥጋዌ፡ በኋላ፡ ከ፯፻፲፱፡ ዓመት፡ ጀምሮ፡ እስከ፡ ሺ፡ ተ፲፻፺፰ዓመት፡ ድረስ፡ ነው። ወደ፡ ሀበሻ፡ እየወ ጡ፡ ገባሮች፡ ሁነው፡ ይኖሩ፡ ነበሩ። በዚህ፡ ጊዜ፡ በእስላም፡ ንጉሥና፡ በግብ ጽ፡ ክርስቲያን፡ መሐከል፡ ጸብ፡ ሆነ። የእስላም፡ ንጉሥ፡ ግብጾችን፡ በግፍ፡ በገዛና፡ ባስጨነቃቸው፡ ጊዜ፡ ዳዊት፡ ንጉሠ፡ ኢትዮጵያ፡ ይህን፡ ሰምቶ፡ ተ ቈጣ፡ በገሩ፡ አዲስ፡ የመጡ፡ እስላሞችን፡ እንግዲህ፡ በገሬ፡ አትምጡብኝ፡ ብ ሎ፡ ከዓረብ፡ ወደ፡ ሀበሻ፡ ከመውጣት፡ እስላሞችን፡ ከለከለ። እርሱም፡ ምታ፡ ነጋሪት፡ ክተት፡ ሠራዊት፡ ብሎ፡ የግብጽን፡ ክርስቲያን፡ ለመርዳት፡ ከእስላም፡ ንጉሥ፡ አሊ፡[1] ከሚባል፡ ጋራ፡ ለመዋጋት፡ ብዙ፡ ሠራዊት፡ ይዞ፡ ተነሣ፡ ከመ ንገድ፡ ሳለ፡ የእስላም፡ ንጉሥ፡ ለክርስቲያን፡ አርነት፡ ሰጠ፡ ቀንበርን፡ አቀለ ለላቸው፡ ወደ፡ ንጉሠ፡ ኢትዮጵያም፡ ለእርቅ፡ ላከበት። ንጉሡም፡ ከፊቱስ፡ አንተ፡ በክርስቲያን፡ ላይ፡ ግፍና፡ ቀንበር፡ ብታበዛ፡ መጣሁ፡ እንጂ፡ አገርህ ን፡ ፈልጌ፡ አልመጣሁም። አሁንም፡ በግዛትህ፡ ውስጥ፡ ያሉትን፡ ክርስቲያን፡ ካልበደልህ፡ ጠብ፡ የለነም፡ ብሎ፡ ወዳገሩ፡ ተመለሰ።

ከዚህም፡ በኋላ፡ ወሎ፡ የሚባል፡ ጋላ፡ ወደ፡ አረርጌ፡ ሒዶ፡ የእስላምን፡ ቍርዓን፡ ተማረ፡ እርሱም፡ አሰለመ። ግራኝ፡ ከሀረርጌ፡ ተነሥቶ፡ ወደ፡ ክርስ ቲያን፡ አገር፡ ሲመጣ፡ ባንድ፡ ወጣ። ግራኝም፡ ክርስቲያንን፡ አጥፍቶ፡ ከዋየ ት፡ ወዲህ፡ ያለን፡ አገር፡ ለወሎ፡ ሰጠው። ያገሩ፡ ስም፡ ጥንት፡ ላክ፡ መልዛ፡ ይባል፡ ነበር፡ ወሎ፡ ከያዘው፡ ወዲህ፡ ግን፡ በርሱ፡ ስም፡ ወሎ፡ ተባለ። እንዲ ሁም፡ በዚያ፡ አገር፡ የነበሩ፡ አብያተ፡ ክርስቲያናትና፡ ታላላቅ፡ ገዳሞች፡ ጠ ፍተው፡ የእስላም፡ አገር፡ ሆነ። በላክ፡ መልዛ፡ ፲፻፵፯አብያተ፡ ክርስቲያናት፡ ብዙ፡ ገዳማት፡ ነበሩበት፡ ይህ፡ ሁሉ፡ ጠፍቶ፡ የእስላም፡ መስጊድ፡ ተተከለበ ት፡ ስሙም፡ ተለውጦ፡ ወሎ፡ ተባለ።

ወሎም፡ ፯ምሽቶች፡ አግብቶ፡ ከ፯ቱ፡ ምሽቶቹ፡ ፯ልጆች፡ ወለደ። የልጆ ቹም፡ ስም፡ ይህ፡ ነው፤ ታላቁ፡ ሂብኖ፤ ሁለተኛው፡ ዐባይ፤ ሶስተኛው፡ አሊ፤

[1] ʿAlī hier mit Alif geschrieben, da das ʿain im Amharischen wie Alif lautet.

አራተኛው፡ ቃሉ፤ አምስተኛው፡ አምበ፤ ስድስተኛው፡ ሂዳ፤ ሰባተኛው፡ ጎራ፤ ናቸው። የእስላምን፡ ቍርዓን፡ ያስተማረው፡ ቃልቻም፡ ከሀረርጌ፡ ከወሎ፡ ጋራ፡ አብሮ፡ መጣ። መልኩ፡ እጅግ፡ ያማረ፡ ነበረ፡ ይላሉ። ይህ፡ ቃልቻም፡ ሴት፡ እያገባ፡ ሲወልድ፡ ከ፴ሴት፡ ፴ልጆች፡ ወለደ። መንደሩ፡ ቢበዛ፡ ወረሽሆ፡ ተባለ። አሁን፡ ወረሼሀ፡ የሚባሉ፡ የሸሆ፡ ልጆች፡ ናቸው።

የግራኝ፡ መምጣትና፡ መንግሥት፥ ማፍረስም፡ ባጼ፡ ልብነ፡ ድንግል፡ ዘመን፡ ነበረ። በነገሡ፡ በ፲፭ኛው፡ ዓመት፡ መጣ፤ ፲፭ዓመት፡ አብያተ፡ ክርስቲያናትንና፡ የክርስቲያንን፡ አገር፥ ሁሉ፡ አጠፋ። ይህም፡ ከሥጋዌ፡ በኋላ፡ ከ፲፭፻፲፭፡ እስከ፡ ፲፭፻፴ዓመት፡ ነው። በ፲፭፻፴፭ዓመት፡ ከጼ፡ ገላውዴዎስ፡ ጋራ፡ ተዋግቶ፡ ዛንተራ፡ ላይ፡ ሞተ።

ወደ፡ ሀበሻ፡ ስለወጡ፡ እስላሞች፡ ከብዙ፡ ታሪክ፡ በጥቂቱ፡ ከረጅም፡ ባጭሩ፡ ይህ፡ ነው፨

Übersetzung.

Was wir in alten Chroniken gefunden, was wir nach gelehrten Muhammedanern[1] auf unsere Fragen[2] niedergeschrieben haben, Sätze, die sich im Koran und in den Büchern der Muhammedaner, die sie Maulid-Geschichten nennen, finden, und die aus der arabischen in die amharische Sprache übersetzt worden sind, wollen wir hiermit kurz[3] niederschreiben.

Die Muhammedaner berechnen ihre Jahre und ihre Monate nach der Mondrechnung. Indem sie nach dieser Mondrechnung die Geburt Muhammeds[4] berechnen, wurde er im Jahre 533 n. d. Ink. im Lande Arabien aus dem Ḳuraiš genannten Volksstamm geboren. Bis er 40 Jahre wurde, sah (beobachtete) er, indem er von Land zu Land zog, viele Länder und die verschiedenartigen Bräuche und Satzungen der Menschen und die verschiedenartigen Sprachen und Religionen. Vom Jahr 573 n. d. Ink. bis zum Jahre 587 der Gnade[5] lehrte er 14 Jahre lang den Glauben des Korans. Von 588 bis zum Jahre 597 herrschte er 9 Jahre. Manche[6] behaupten, er habe 23 Jahre geherrscht, indem sie die 14 Jahre, in denen er als Prophet[7] lehrte, hinzufügen. Seine

---

[1] Zu እስላም፡ = ‚Muhammedaner' vgl. M. S. O. S. IX (1906), II. Abt., S. 111, Anm. 1.

[2] Wörtlich: ‚indem wir gefragt haben'.

[3] Wörtlich: ‚in diesem Wenigen'.

[4] Zu መሐመድ፡ (*mä*, nicht *mu*) vgl. die türkische Aussprache Mehemmed.

[5] ‚Jahr der Inkarnation' und ‚Jahr der Gnade' werden im Äthiopischen bald in verschiedener, bald — wie in unserem Text — in gleicher Bedeutung gebraucht; vgl. Dillmann, Lexicon ling. aeth., col. 158 s. v. ምሕረት፡.

[6] Wörtlich: ‚es sind, welche sagen'.

[7] Wörtlich: ‚indem er sagte: „ich bin ein Prophet"'.

wirkliche Herrschaft aber beträgt nur 9 Jahre. Im Jahre 597 starb Muhammed und wurde in Medina begraben. Man sagt: Von seinem Tode bis zum Jahre der Gnade 1896 sind 1321 [muhammedanische] Jahre. Dies ist nach der Rechnung der Muhammedaner.

Nach äthiopischer Rechnung aber wurde Muhammed im Jahre 562 n. d. Ink. geboren und fing 40 Jahre nach seiner Geburt an, den Glauben des Korans zu lehren, d. i. im Jahre 602 n. d. Ink. Nach der Rechnung der Griechen aber ist das Jahr, in dem Muhammed geboren wurde, das Jahr 570 n. d. Ink. Das Jahr aber, in dem er zu lehren begann, ist das Jahr 610.

Als Muhammed sich erhob, um zu lehren, indem er die Lehre und die Satzungen der Juden, Christen und Heiden vermengte, verweilte er nach äthiopischer Rechnung vom Jahre 602 bis 614 n. d. Ink. 12 Jahre in [Selbst]-streit und Verwirrung. Da seine Angehörigen ihn haßten, verjagten sie ihn. Muhammed ging, indem er aus Mekka floh, nach Medina. Zu jener Zeit schickte er seine gläubigen Freunde und Leute nach Ägypten. Manche schickte er zu Adĕr'az, dem Könige von Abessinien, dessen Herrschername Žān Asfĕḥ genannt wurde. Er schickte an den König viele Geschenke und ließ ihm sagen:[1] ‚Laß meine Leute bei dir wohnen[2] und sende mir ein Heer, das mir gegen meine Feinde helfen soll.' Žān Asfĕḥ sprach zu seinen Großen, nachdem er sie versammelt hatte: ‚Was ratet ihr? Muhammed, der Fürst des Landes Arabien, hat mir, wie ihr seht, viele Geschenke geschickt, indem er mir sagen ließ: „Da ich von meinen Angehörigen befeindet werde, laß meine Leute bei dir wohnen und sende mir ein Heer, das mir helfen soll"'. Seine Großen rieten ihm, indem sie sagten: ‚Für den Fall, daß Muhammed mit seinen Feinden Frieden schließt, oder, indem er kämpft, den Sieg davon trägt, wollen wir seine Leute bis dahin [hier] warten lassen. Ein Heer aber wollen wir nicht nach Mekka senden, um ihm zu helfen. Unsere Truppen würden auf dem Wege durch Hitze und Durst zugrunde gehen; das geht nicht'. Indem nun der König Žān Asfĕḥ die Leute aufnahm, ließ er manche im Gebiete von Harrar, manche in Walḳāit wohnen. Diejenigen aber, die schöne Kleiderstoffe zu verfertigen verstanden, siedelte er, indem er sie zu Webern[3] machte, in seiner Hauptstadt an. Indem nun hernach Muhammedaner zu den verschiedenen Zeiten und Perioden aus dem Lande Arabien nach Abessinien, um Handel zu treiben, kamen, blieben sie, da sie sich [an das Land] gewöhnten, [dort] und wurden, indem sie mit den früheren Muhammedanern eins wurden und sich verbanden, Tributpflichtige (Untertanen) des Königs

[1] Wörtlich: ‚und schickte zu ihm, indem er sagte'.

[2] Wörtlich: ‚laß zu meinen Gunsten wohnen'.

[3] Wörtlich: ‚Kleiderstoffmacher'.

von Abessinien. Ihre Abgabe bestand in der Kleiderstoffverfertigung der Weber.[1] Ihre Ankunft geschah, je zu ihrer Zeit, von der Zeit des Königs Asfĕḥ bis zur Zeit des Königs David von Äthiopien, d. i. vom Jahre 614 bis zum Jahre 1395 n. d. Ink. Immer, wenn sie nach Abessinien kamen, blieben sie, indem sie abgabepflichtig wurden, dort. Zu dieser Zeit war Feindschaft zwischem dem muhammedanischen Könige und den Christen von Ägypten. Als der muhammedanische König die Ägypter mit Gewalt unterwarf und quälte, da wurde David, der König von Äthiopien, indem er dies hörte, zornig und hinderte die Muhammedaner, die neu in sein Land kamen, indem er sprach: ‚Nun kommet nicht[2] in mein Land', daran, aus Arabien nach Abessinien zu kommen. Indem er nun sprach: ‚Schlage die Trommel, sammle die Truppen',[3] brach er mit[4] vielen Truppen auf, um den Christen von Ägypten zu helfen und mit dem muhammedanischen König ʿAlī zu kämpfen. Während er auf dem Wege war, schenkte der muhammedanische König den Christen Freiheit und erleichterte ihnen das Joch und sandte zum Könige von Äthiopien behufs Friedens. Der König ließ ihm sagen: ‚Ich bin nicht gekommen, indem ich nach deinem Lande Verlangen habe, sondern da du früher gegen die Christen Gewalt und [Unter]joch[ung] gehäuft hast; jetzt, da du den unter deiner Herrschaft befindlichen Christen kein Unrecht tust, besteht zwischen uns keine Feindschaft' und kehrte in sein Land zurück.

Hierauf ging ein Galla, Wallō mit Namen, nach der Landschaft Harrar, studierte den Koran der Muhammedaner und trat selbst zum Islam über. Als Gĕrāñ, nachdem er aus der Landschaft Harrar aufgebrochen war, in das Land der Christen gelangte, kam er [mit ihm] zusammen hinauf. Gĕrāñ schenkte, nachdem er die Christen vernichtet hatte, das diesseits von Wājat befindliche Land dem Wallō. Der Name des Landes pflegte ursprünglich Lākō Malzā[5] genannt zu werden. Aber nachdem Wallō es erobert hatte, wurde es mit seinem Namen Wallō genannt, und so wurde es, nachdem die in jenem Lande befindlichen Kirchen und großen Klöster zugrunde gerichtet worden waren, islamisches Land. In Lākō Malzā waren 366 Kirchen und viele Klöster. Das alles wurde zerstört, und islamische Moscheen wurden darauf errichtet, und nachdem sein Name geändert worden war, wurde es (das Land) Wallō genannt.

[1] Zu ሸማኔ፡ vgl. Guidi, Vocabolario amarico-italiano, col. 207.

[2] Wörtlich: ‚kommet nicht zu meinen Ungunsten'.

[3] Das ist die alte Formel, mit der der Herrscher sich an den Herold wendet, daß er den Krieg verkünde. Beachte die altertümliche Wortstellung: das Verbum geht dem Objekt voran.

[4] Wörtlich: ‚indem er nahm'.

[5] Siehe Praetorius, Die amharische Sprache, Halle 1879, S. 503, Z. 27.

Wallō zeugte, nachdem er sieben Frauen geheiratet hatte, mit den sieben Frauen sieben Kinder. Die Namen dieser Kinder sind folgende: der älteste [hieß] Hībanō, der zweite ʿAbāi̯, der dritte ʿAlī, der vierte Ḳālū, der fünfte Ambō, der sechste Hīdā, der siebente Gōrā. Ein Gelehrter,[1] der den muhammedanischen Koran lehrte, kam mit Wallō zusammen aus der Landschaft Harrar. Man sagt, seine Gestalt war sehr schön. Dieser Gelehrte zeugte, indem er verschiedene Frauen geheiratet hatte und von ihnen Kinder bekam, mit 30 Frauen 30 Kinder. Als sein Dorf[2] groß wurde, wurde es Warrašĕhō genannt. Das sind die Söhne Šĕhōs, die jetzt Warašĕh genannt werden.

Die Ankunft, die Regierung und die Verheerungen des Gĕrāñ fanden in der Zeit des Kaisers Lĕbna Dĕngĕl statt. Im 15. Jahre seiner Regierung kam er an, 15 Jahre lang vernichtete er die Kirchen und das ganze Land der Christen. Das war vom Jahre 1515 bis zum Jahre 1530 n. d. Ink. Im Jahre 1531 starb er, als er mit Kaiser Claudius kämpfte, oberhalb von Zäntarā.[3]

Das ist mit wenigen Worten ein kurzer Auszug[4] aus den Chroniken in betreff der Muhammedaner, die nach Abessinien gelangten.

---

[1] Für ቃልቻ፡ hat Guidi, Vocabolario, col. 242 die Bedeutung ‚indovino musulmano'. Das Wort bezeichnet den ‚muhammedanischen Gelehrten, Korankundigen' und wird auch für den ‚Mufti' gebraucht. In primitiven Verhältnissen ist der Korankundige natürlich der Wahrsager oder Zauberer.

[2] Von diesem Dorf ist auch in einem zweiten Texte, den ich Aleka Taje verdanke, die Rede. Es habe früher Warrakāllū geheißen und dann den Namen Warrašĕhō erhalten.

[3] Siehe Conti Rossini, Catalogo dei nomi propri di luogo dell'Etiopia, Genova 1894, S. 54.

[4] Wörtlich: ‚aus vieler Geschichte mit wenig, aus langem mit kurzem'.

Maltesische Scharaden und Rebusse.

Von

Hans Stumme.

Scharaden und Rebusse in dieser ernsten Zeit? Und die Quelle ist ein maltesisches Witzblatt?! Dies hält mir vielleicht in tadelndem Tone vor, wer die Überschrift meines Beitrages erblickt und von mir die Mitteilung vernimmt, daß ich die stattliche Anzahl der in meiner Bibliothek befindlichen Nummern des rosaroten wie des weißen Giahan[1] hieraufhin

[1] Am 23. Juni 1906 begann zu La Valletta ein Witzblatt mit dem Namen Giahan (*ǧāḥan*), also dem des maltesischen Witzboldes — des جُحَا der Araber sonst; s. z. B. Maltesische Märchen und Schwänke. Aus dem Volksmunde gesammelt von B. Ilg. 2 Teile. Leipzig, G. Schönfeld's Verlagsbuchhandlung 1906 (besonders: II, S. 110 f., Text und Noten) — zu erscheinen. Es wurde wöchentlich ausgegeben, jeweilig 4, bisweilen auch 6 oder 8 Seiten in Format 35×25 cm auf rosarotem Papier bietend. Als das Blatt es bis zur Nu. 13 gebracht hatte, begann frech ein anderes, sich gleichfalls Giahan nennend und seine erste Nummer gleich als ‚Nu. 14‘ bezeichnend (auf weißem Papier und im selben Format) zu erscheinen. Der rosarote Giahan nennt sich von da an Giahan ta's-soltu ‚der alte (gewohnte) Giahan‘. Der rosarote hat sich über den frechen weißen nicht wenig geärgert; vgl. das Eingangsgedicht in seiner Nu. 15 (dessen erste von seinen 6 Strophen wir mitteilen):

F'did-dinja collha, collha — min auna sa gio'l poli
Issib it-traidituri — issib in-nies faccioli,
L'icunu dejjem pronti — biex jakbdu l'occasioni,
Li fiha jistghou chiecu — bil kerk, bil confusioni;
Il hila ta hattiehor — isservi ucoll ftit lilhom;
U jilbsu 'l piumi tighec — ecc int tippermettilhom.
Fil piazez seu ferhana — imzejna b'dac il lbies,
Imorru biex ecc jistghou — ikarku ftit bin-nies.
Egeinst dis clas of pipil — uic ar in ol di neixions
Jehtieg li ticteb tajjeb: — Biuer of imiteixions!

Übersetzung: (1) In dieser ganzen, ganzen Welt, von hier bis zwischen (!) die Erdpole, (2) findst du die Verräter, findst du die falschen (sizilian. facciolu ‚falsch‘) Menschen, (3) die immer bereit sind, die Gelegenheit zu ergreifen, (4) in der sie irgendwie gewinnen können, mittels Betrugs, mittels Verwirrung; (5) die Fähigkeit eines andern nützt ihnen wohl auch ein wenig dabei, — (6) sie bekleiden sich mit deinen Federn, wenn du es ihnen verstattest.

eigens durchgemustert habe. Doch zur Entschuldigung folgendes: Scharaden und Rebusse auf maltesischem, wie auf vulgärarabischem Gebiete überhaupt, sind von der europäischen Forschung bisher so vollkommen unberücksichtigt gelassen worden, daß man diesen Gegenständen doch wohl einmal näher treten darf; und dann bietet das den Namen des maltesischen Till Eulenspiegels tragende Zwillingswitzblatt durchaus nicht nur unschuldig erheiternde oder pikant anregende Witze — nein, auch bitterernste Themen. Wer zu fühlen vermag, der fühlt aus den drollig klingenden Reden, die da unter der Maske des wackern Dschaḥan oder seines Freundes Bertuldu,[1] der Sprößlinge Papa Dschaḥans oder Papa Bertuldus oder aber unter einer andern Maske, oft aber auch unter ihrem wirklichen Namen gebildete Malteser dem Leser vorsetzen, etwas anderes heraus als bloßen Ulk: die Schreie einer Nation nach Recht und Freiheit — einer Nation, die sich unter der Fremdherrschaft Englands tief unglücklich fühlt. Doch jetzt wollen wir ohne weitere Worte einer Einleitung sogleich darangehen, einige Proben aus der Scharadenecke des Dschaḥan vorzuführen.

1. (Aus Nu. 31; 19 ta Jannar 1907.)[2]

Nofsu ghand Giusè,[3]	*nófsů-ʿánd-ğuzé,*[4]
In-nofs l'ihor gand Marì;	*ínnofs lệẖor ʿánt marî;*
Collhu kighed fuk Giusè	*kóllu qệʿet fúŏq ğuzé*
U fuk Marì.	*ufúŏq marî.*
Sema.	*séma* (Himmel).

(7) Auf den öffentlichen Plätzen, recht lustig, geschmückt mit jenen Kleidern, (8) gehen sie umher, um, wenn sie es können, ein wenig die Leute zu betrügen. (9) Against this class of people which are in all the nations, (10) ist's nötig, daß du gut aufschreibst: ,Beware of imitations!'.

[1] Dschaḥans Freund in diesen Blättern, wie in den Schwänken der Malteser sonst, denen auch noch andere Figuren entnommen sind.

[2] Wir meinen, wo wir es nicht anders angeben, immer den rosaroten Giahan.

[3] Die Orthographie ist im rosaroten Giahan sehr oft eine recht willkürliche; am meisten kann da wohl die in bezug auf die Wiedergabe des ق und des ك (ق ist bald mit *k* und bald mit *q*, ك dagegen bald mit *c* oder *ch* und bald mit *k* gegeben) eingehaltene eine Verwirrung anrichten. Vgl. besonders auch die Orthographie des arabischen Briefes S. 461. — Das stimmhafte *s* der italienischen Wörter setzt der rosarote Giahan meist nicht in *z* um (was er eigentlich tun müßte); es ist obiges Giusè aber eben als *ğuzé* gemeint, gerade wie bei occasioni und confusioni im Gedichte von Note 1 der vorhergehenden Seite und öfters. Sein *z* ist gelegentlich natürlich auch als deutsches *z* gemeint; z. B. piazez jenes Gedichtes = pjazez (was wir phonetisch *pjáṭeṭ* schreiben müßten). — Der weiße Giahan bietet übrigens eine viel einheitlichere Orthographie als der rosarote.

[4] Zu dem in unsren Umschreibungen (die bei der geringen Verbreitung des Studiums des Maltesischen ja wohl nicht überflüssig sind) angewandten phonetischen System ist kaum etwas hinzuzubemerken (über *ṭ* s. Note 3), höchstens, daß das hier verwendete

Seine eine Hälfte hat Giusè, die andere Hälfte hat Marì; das Ganze ruht über Giusè und über Marì.

2. (Aus Nu. 13; 15 ta Settembru 1906.)

Fis-sig'ra leuuel biccia,	*fissíğra léŭwel bíčča,*
Ittieni[1] isem iz-zia.	*ittíĕn-isém iṭṭîja.*
Jec collha chem hi tficcia	*je̱k kólla kém-ʾī tfíčča*
Issib l'hi uisk saifia.	*issîp lī wẹsq saĭfîja.*
Luminata.	*luminâta* (Limonade).

Am Baume ist das erste Stück,[2] das zweite ist der Name der Tante.[3] Wenn du sie ganz, soviel sie beträgt, suchst, so wirst du finden, daß sie sehr sommermäßig ist.

3. (Aus Nu. 23; 24 ta Novembru 1906.)

Tal hanut itic ta leuuel,	*tálḥanût itîk taléŭwel*
Kalb in-noti 't-tieni issib,	*qálp innọ̱ti-ttíĕni-ssîp,*
U ghat-tielet mur ghand Miena,	*ŭ ʿattíĕlet mûr ʿant míĕna,*
Ghal l'intier frotta mur gib.	*ʿállintíĕr frottá mūr ğîp.*
Rummiena.	*rummíĕna* (Granatapfel).

Der Ladenbesitzer gibt dir das Erste,[4] unter den Tönen findst du das Zweite,[5] und wegen des Dritten geh zu Miena (= Filomena)[6]; als das Ganze, — geh, bring' eine Frucht!

einfacher ist als das folgender Publikationen: Hans Stumme, Maltesische Studien (= Leipziger semitist. Studien I, 4), Leipzig 1904; Ders., Maltesische Märchen, Gedichte und Rätsel (= L. s. St. I, 5), ebenfalls L. 1904; B. Ilg und H. Stumme, Maltesische Volkslieder (= L. s. St. III, 6), L. 1909. — Meine Umschrift stellt die Aussprache dar, welche Frau Dr. Bertha Koessler (damals noch Frl. Bertha Ilg), als ich ihr in Leipzig im November 1907 den Giahan vorlegte, den Stücken gab, — bezw. welche sie ihnen auf späteres Befragen hin schriftlich zuwies.

[1] Die Malteser wenden den Apostroph für Elisionsvokale in Gedichttexten allerdings häufig an, aber doch nicht regelmäßig; vgl. in dieser Beziehung l'icunu (*likûnu*) aus li icunu in Vers 3 der Strophe von S. 452, Note 1 gegenüber isservi ukoll in Vers 5 derselben, welches man sowohl *issérvukól* lesen kann, als auch *issérvjukól* mit verschliffenem *i*. Man findet da oft Willkür in der Aussprache, wie übrigens auch beim Vorlesen italienischer Verse durch die Italiener, denen diese Malteser das Nichtbezeichnen der Apostrophierung nachmachen. Dantes Inferno, Canto III, Str. 4, V. 3 bietet

Perchè io, Maestro, il senso lor me è duro

mit 15 Vokalen, und das Metrum gestattet nur 11 Silben.

[2] lumi (*lûmi*) ‚Limonen' (Nom. un.: *lumîja*).

[3] Nata (*nâta*) Koseform von Natalia.

[4] rum (*rúm*) ‚Rum'.

[5] mi der 3. Ton der italienischen Scala.

[6] ‚und hole dir das *na* aus ihren Namen' ergänzen wir!

4. (Aus Nu. 30; 12 ta Jannar 1907.)

Leuuel nofs biz-zeug issiba,	*léŭwel nófs bizzéŭč issîba,*
Siehba uisq tal-linca it-tieni.	*sêḥba wẹ́sq tallínka-ttíẹ̆ni.*
Jecc int collha trid iggiba	*jḗkk int kólla trît iğğîba*
F'Maghmudia mur stennieni!	*fmáʿmūdîja mûr stenníĕni.*
Parrina.	*parrîna* (Patin).

Die erste Hälfte[1] findst du doppelt, sehr befreundet mit der Tinte ist die zweite.[2] Wenn du die ganze herbeibringen willst, so geh und erwarte mich bei einer Taufe!

5. (Aus Nu. 31; 19 ta Jannar 1907.)

Leuuel nofs ghamel ta hmar,[3]	*léŭwel nófs ʿamél taḥmâr,*
In-nies tficciu, hu chien mar.	*ínnẹ̄s tfíčču, ʾû kẹm-mâr.*
Int mit-tieni issib mijjet	*ínt mittíĕni-ssîp mijḗt*
Collha ghand il patrijet.	*kólla ʿánt ilpâtrijḗt.*
Jecc int collha trid iggib	*jḗkk int kólla trît iğğîp*
Isem mara hemm bzonn issib.	*ísem már-ḙm bzǿn issîp.*
Marcella.	*marčélla.*

Die erste Hälfte stellte sich dumm:[3] die Leute suchten sie, und sie war mar / war fortgegangen[4]. Von der zweiten findst du Hunderte, allesamt bei den Mönchen[5]. Wenn du das Ganze beibringen willst, da mußt du einen Frauennamen finden.

6. (Aus Nu. 41; 30 ta Marzu 1907.)

Leuuel nofs jecc tficciu seuua	*léŭwel nófs jḙk tfíčču séŭwa*
Int bla hotob lilu issib.	*índ-bla ḥótop lîlu-ssîp.*
Fl'Alfabett ghodd hdax u jekaf	*flálfabét ʿot ḥdâš ujḗqaf*
Biex l'ittieni sgur iggib.	*bíĕš littíĕni zgûr iğğîp.*
Collha siehba uisk man-nar,	*kólla sêḥba wẹ́sq mannâr,*
Tinhtieg uisk ghal geuua dar,	*tínḥtẹ̄č wẹ́sq ʿal ğéŭwa dâr,*
Min tal belt abbandunata,	*mín talbélt abbándunâta,*
Fuk xi rahli uisk usata.	*fûq ši ráḥli wẹ́sq uzâta.*
Lixca.[6]	*líška* (Feuerschwamm).

[1] par (*pâr*) ‚Paar'.

[2] rina (*rîna*) ‚Streusand'; Etymon: lat. arena.

[3] *ʿámel ta ḥmâr* = far d'asino des Italienischen.

[4] Beabsichtigte Zweideutigkeiten geben wir auf diese Art mittels Bruchstriches.

[5] *ččlia* (pl. *čélel*) ‚Zelle'.

[6] Das Etymon zu *líška* ist sizil. isca (ital. esca), dem der Konsonant des Artikels angewachsen ist; vgl. die ferneren maltes. Nomina *lábra* ‚Nadel', *lañgâs* ‚Birnen', *lembûp* ‚Spule',

Wenn du die erste Hälfte richtig suchst, findst du sie ohne Buckel.[1] Zähl' bis 11 im Alphabet und bleib' stehen, damit du die zweite[2] richtig beibringst!

Ganz genommen ist es sehr mit dem Feuer befreundet, wird viel im Innern des Hauses benötigt, ist von den Städtern außer Gebrauch gesetzt, wird aber bei irgendwelchem Bauer viel benutzt.

7. (Aus Nu. 82: 11 ta Jannar 1908.)

Natich kalbi, isserva biha	*nâtĭk qálbi-ssérva bîja*
Biex tcun tista iddokk violin,	*bệš tkūn tísta-ddóq vjolîn,*
Mahha inzidlec anche rasi	*máḥḥa-nzîdlek áňke râsi*
Biex issiefer fl'istess hin.	*bệš issíĕfer flístes ḥîn.*
Tini rasi u zid rig'lejja,	*tîni râs-uzît riǧléĭja,*
Razcz shah minni gejjin;	*ráṭeṭ sḥâḥ minnî ǧeĭjîn;*
Colli sbiha u uisk mixtieka	*kólli zbệḥ-ůwẹ́sq mištíĕqa*
Ghax minghairi mishutin.	*ʿâš minʿáĭri misḥůtîn.*
Barca.	*bárka* (Segen).

Ich gebe dir mein Herz,[3] bediene dich seiner, damit du die Geige spielen kannst; mit ihm gebe ich dir noch meinen Kopf, damit du sogleich abreisen kannst.[4]

Gib mir meinen Kopf, füg' aber meine Füße an, dann kommen ganze Geschlechter aus mir;[5] mein Ganzes ist schön und sehr begehrt, denn ohne mich sind die Menschen unglücklich.

8. (Aus Nu. 48; 18 ta Mejju 1907.)

L'ilma jofrok leuuel tighi	*lílma jófroq léŭwel tîʿeĭ*
Bla mukdief u lankas kluh;	*blâ můqdíĕf u láňqas qlúŏḥ;*
Lejl u nhar xi nies jithabtu	*léĭl unâr ši níĕs jitḥáptu*
Sabiex fl'art huma igibuh.	*sábẹ̄š flárt umáĭǧībúŏḥ.*

lizâr ‚Bettuch', *lásta* ‚Lanze' nebst ihren Etyma: arab. إِبْرَة, إِنْجَاص und أُنْبُوب, beziehungsweise lat. hasta. Der entgegengesetzte Vorgang findet sich bekanntlich bei *áĭk* ‚Laienbruder' aus laïco, *ítra* ‚Brief' aus sizil. littra u. a. Vgl. auch Note 4 auf S. 460!

[1] lixx (*líš*[*š*]) ‚glatt'; Etymon natürlich italienisch liscio.

[2] Wenn man beim 11. Buchstaben des Alphabets stehen bleibt, bleibt man beim K (ka) stehen, das als Zeichen nun freilich nicht hierher paßt. Denn es wird in der Orthographie dieser Scharaden für ق benützt!

[3] arc (*árk*) ‚Bogen'.

[4] b + arc = barc (*bárk*) ‚eine Bark'.

[5] barca — b = arca (*árka*) ‚Arche Noahs'.

Tafa it-tieni ghax ghatielec,	*tâfa-ttíĕni ʿâš ʿātjḙ̂lek,*[1]
Habrech[2] ftit issiba sgur;	*ḥábrek ftît issîba zgûr;*
Collox fl'ajru ghandec tilmah,	*kólloš fláĭru ʿándek tílmaḥ,*
Ghall ghajxien icun idur.	*ʿálʿaĭšíĕn ikûn idûr.*
Huttafa.	*ḥůttâfa* (Schwalbe).

Das Wasser zerteilt mein Erstes[3] ohne Ruder noch Segel. Nacht und Tag strengen sich Leute an, daß sie es ans Land bringen.

$\frac{\text{Tafa ist}}{\text{Du kennst es,}}$ das Zweite, denn ich gebe es[4] dir; streng' dich ein wenig an, so findst du es sicher! Das Ganze mußt du in der Luft erblicken, während es nach Nahrung sucht.

9. (Aus Nu. 24; 1 ta Dicembru 1906.)

Jecc inti leuuel	*jḙkk ínti léŭwel*
Tgheid ma timxix	*tʿeĭt mâ timšîš*
Ingheidlec siheb,	*inʿḗĭdlek sḙ̂ḥḙp:*
Ghad ma issibnix;	*ʿāt má-ssībnîš;*
Minghair dan leuuel	*minʿáĭr dalléŭwel*
Ma jimxi hadd,	*ma jímšḙ-ḥát,*
Ma icollox lilu	*maĭkólloš lîlu*
Ma jasal katt.	*ma jásal qát.*
Jecc int l'ittieni	*jḙkk ínt littíĕni*
Tfittex fil cbar	*tfittéš filgbâr*
Ingheidlec hija	*inʿḗĭdlek ḥêja:*
Cun af l'int hmar!	*kun âf lint ḥmâr!*
Fit-trabi issibu	*fittrâbi-ssîbu*
Fih sal halib,	*fîĕḥ sálḥalîp,*
Ghat-trabi uhudom	*ʿattrâbj-ŭḥûdom*
Il chelma iggib.	*ilkélma-ğğîp.*
Issa biex collha	*issá bḙš kólla*
Tcun taf sigur	*tkun âf sigûr*
Hu ftit pacenzia,	*ḥů ftît pačéntja,*
Sas-suk int mur;	*sas-súŏq int mûr;*

[1] Als عاطيها لك zu denken.

[2] Das Quadriliterum *ḥábrek* ist nicht leicht zu etymologisieren. Vielleicht liegt ein Imperativ خَبِّرْ + كَ (كَ sozusagen im Sinne von رُوحَكْ; vgl. S. 462 f. *ḥássu* = أَحَسَّ رُوحَهُ) zugrunde; *خَبِّرَكْ würde also etwa ‚Gottlieb, rappel' dich!' bedeuten. Vgl. die Entwicklung von دُونَكْ zu einem Quadril. *dûnek, idûnek* im Tripolitanischen bei H. Stumme, Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis in Nordafrika, Leipzig 1898. S. 246.

[3] hut (*ḥût*) ‚Fische'.

[4] Das *a* von *tâfa* (تعرفها) geht auf *bíčča* ‚Stück' (vgl. Scharade 2, V. 1).

Ghal fuk xi hxejjex	*ʕalfúŏq ša-ḥšéĭjẹš,*
Int hares biss,	*int ḥâres bís,*
Min din il hagia	*min dîn ilḥâğa,*
Int tiecol spiss.	*int tíĕkol spís.*
Pastarda.	*pastárda* (Blumenkohlkopf).

Wenn du sagst, du wollest das Erste[1] nicht gehen, so sage ich dir, Freund, daß du mich nicht antreffen wirst. Ohne dieses Erste geht niemand; hat er es nicht, so kommt er niemals wohin.

Wenn du das Zweite[2] bei den alten Leuten suchst, so sage ich dir, mein Bruder: Wisse, daß du ein Esel bist! Bei den Kindern findst du davon bis zur (Kuh)milch; für Kinder allein mußt du das Wort herbeiholen.

Damit du jetzt das Ganze sicher erkennest, ergreife nur ein wenig Geduld; geh auf den Markt und blick' über die Gemüse hin: von dieser Sache ißt du ja öfters!

10. (Aus Nu. 18; 20ta Ottubru 1906.)

Ecc issib trid leuuel tighi	*ḙ́kk issîp trīt léŭwel tîʕeĭ*
Geuua sala fittxu mur,	*ğéŭwa sâla fíčču mûr,*
Ghax hec tfittxu fil cantina	*ʕâš ḙk tfíčču fílkantîna*
Massibux, ibka sigur!	*mássibûš, ẹpqâ sigûr!*
Però au issib ittieni	*pẹ́rọ̱ ʾáŭ issîp ittíĕni*
Minghair xein difficultà,	*mínʕaĭr šéĭn diffíkultá,*
U ecc it-tielet trid icolloc	*wę̄́kk ittíĕlet trît ikóllok*
Fittxu dejjem fl'umdità.	*fíčču déĭjem flúmditá.*
L'intier tighi hagia sbeiha	*líntẹ̄r tîʕḙĭ ḥâğa zbéĭḥa,*
Izda f'Malta massibiex,	*ízda fmâlta massibíĕš,*
Chienet haun zmenijet ohra,	*kíĕnet áŭn zmenîjḙt ọ̱ḥra,*
Izda il hmir ma halleuiex.	*ízd-ilḥmîr ma ḥálleŭwíĕš.*
Sanità.	*sanitá* (Gesundheit).

Wenn du mein Erstes finden willst, so geh und such' es in $\frac{\text{Sala}}{\text{einem Saale}}$; denn wenn du es in $\frac{\text{Cantina}}{\text{einem Keller}}$ suchst, so findst du es nicht, sei dessen sicher!

Aber hier findst du das Zweite[3] ohne irgendwelche Schwierigkeit; und wenn du das Dritte haben willst, so such' es immer in $\frac{\text{l'umdità}}{\text{der Feuchtigkeit}}$!

[1] pass (*pás*[s]) ‚Schritt'.

[2] tarda (*tárda*) ‚du saugst', ترضع, wofür jenes *tárda* durchaus die normale Aussprache auf Malta ist, wenngleich die meisten der maltesischen Orthographien tardagh schreiben (und so auch eigentlich die unsrer Witzblätter).

[3] D. h. du findst im Worte ittieni ein ni.

Mein Ganzes ist eine hübsche Sache, aber zu Malta findest du sie nicht. Sie war hier in andern Zeiten, doch jetzt haben sie die Esel[1] nicht mehr hiersein lassen.

11. (Aus Nu. 16; 6 ta Ottubru 1906.)

Ha ta leuuel bis-seua,	*ḥa taléŭwel bisséŭwa,*
Tat-tieni bil maklub:	*tattíĕni bílmaqlûp;*
Allavolja[2] iccundanauni	*ʿalavóljaĭkkúndanáŭni*
Min cull had jena mahbub.	*minkúlḥat jêna maḥbûp.*
Halib.	*ḥalîp* (Milch).

$\frac{\text{Ha}}{\text{Es nahm das}}$ des Ersten $\frac{\text{ist in Richtigkeit}}{\text{in Richtigkeit}}$, das des Zweiten $\frac{\text{ist bil}}{\text{ganz}}$ $\frac{\text{in Umstellung}}{\text{im Gegenteil}}$. Obwohl man mich verurteilt, bin ich doch von jedermann geliebt.

12. (Aus Nu. 39; 16 ta Marzu 1907.)

Leuuel nofs tghallem it-trabi	*léŭwel nófs tʿallém ittrâbi*
Chif iseihu lil hamiem;	*kîf iséĭḥů lílḥamíĕm;*
Lil oht ommoc bosta drabi	*lílǫḥt ǫ́mmok bósta drâbi*
Tgheid it-tieni bi ftit cliem.	*tʿę́ĭt ittíĕni bíftĭt klíĕm.*
Collha indocra taijeb minha	*kólla-ndókkra táĭjep mínna*
Ghaliex fdakka iggib il hziem.	*ʿálẹ̄š vdáqqa-ğğîp ilḥzíĕm.*
Pulizia.	*puliţîa.*

Die erste Hälfte lehrst du die Kinder, daß sie so die Tauben rufen sollen.[3] Zu deiner Mutterschwester sagst du vielmals die zweite[4] kurz und bündig. Vor ihrem Ganzen hüte dich wohl, denn plötzlich bringt sie die Fessel herbei.

Wir haben die Scharaden über Sanità, Halib und Pulizia absichtlich ans Ende unserer kleinen Probesammlung gestellt, weil Sanitätswesen, Milch und Polizei ganz besonders zu den Stoffen gehören, welche den Lesern des rosaroten und des weißen Giahan vorgesetzt werden. Beim Thema Sanità spielt das Malta-Fieber eine große Rolle, — jene sonderbare in ihrem Ver-

[1] Bravu, Giaban!

[2] Die Umwandlung des italienischen alla zu على — s. die Umschrift! — läßt sich verstehen (und ist übrigens auch aus andern arabischen Dialekten bekannt).

[3] Zu *pûli*, dem Rufe, mit dem man Tauben lockt und der an das neugriechische Wort für ‚Vogel' (*πουλί*[*ον*]) erinnert, vgl. ZDMG. 68, 274 im Artikel des leider so früh auf dem Felde der Ehre dahingeschiedenen Dr. Erich Graefe, dessen Materialsammlungen über das Thema Rätsel im Vulgärarabischen mir von den Hinterbliebenen übersandt wurden. Über Scharaden und Rebusse waren dabei keine Kollektaneen vorhanden.

[4] zia (*ţia* oder *ţija* ‚Tante', — übrigens von Vater- wie von Mutterseite).

laufe der Malaria ähnliche Krankheit, welche im Spätsommer 1906 ganz besonders stark auf Malta auftrat und als deren Ursache man damals den Genuß der Milch kranker Ziegen angab. So schreibt z. B. in Nu. 14 (vom 22. IX. 1906, nach einer Überschrift Letteram confidentialis) ein ehrwürdiger Herr unter Anwendung eines abenteuerlichen Lateins am Ende seiner Epistel: Dilectus cor meum Giahan! Quot fecerunt magne Medicinam doctoris Insulam Melitam Sanitate Caprarum facendam? Quot caprarum fuit fortunatis at manducat et bibet et habet mugliebria cum residentia gratis in viae Mercantorum[1] civitatem Vallettam? Domanda illos, domanda illos et risponde mihi. — Viele Leute haben damals die Insel dieser Seuche halber verlassen und sich nach Europa begeben; der Giahan scheint nicht immer richtig nachgesandt worden zu sein, denn eine Signora Matilda schreibt in Nu. 15 (vom 29. IX. 1906) des weißen Giahan an dessen Redaktion:

Signior direttore del gazetto Giahan, Lartra[2] settamana, il Giahan non avete ricevuto io come del solito, forsi lindirizo non sarebbe buono, sarà cativo, insomma sono molto dispiaciuta del azione cativa di non mandarmi irregolare[3] il Giahan perche non dorme contenta quanto non leggre il gazetto prima di entrare nel etto.[4] Io siete venuta in questo paese per cambiare del aria, perche io sono malata col male permettente, quell male che i medici chiamando Malta fiver. Artra volta, mandatevi il Giahan con lindirizo che viene: Signora Matilda F., Posta inferma.

Über den abscheulichen Gestank, den der Verkauf nicht recht frischer Seefische in den Straßen Vallettas zu verursachen pflegt, beschwert sich in Nu. 17 (13. X. 1906) ebenfalls des weißen Giahan ein ‚Ghauci inglesizzat'[5] folgendermaßen:

Me scrivit[6] this letter for you for inform you that in the weak me pass in Malta, me conosc that some of the Malta gent are goding

[1] d. i. die Strada Mercanti, die Hauptstraße La Vallettas.

[2] Vgl. 7 Zeilen weiter unten!

[3] *irregolari* für *regolare*, *innaturâli* für *naturale* (vgl. ILG & STUMME l. c. Lied 324, woselbst *innaturâli* aber gerade falsch übersetzt wurde durch ‚übernatürlich') und ähnliche Verballhornungen sind daraus zu erklären, daß das Sizilanische so sehr häufig Doppelkonsonanten am Wortanfange aufweist, wo das Italienische den einfachen Konsonanten bietet (vgl. sizil. rruina, nnomu, ddifficurtà = ital. rovina, nome, difficoltà) und der Malteser sich dann nicht mehr zurechtfindet.

[4] etto für letto; vgl. hessisch Est für Nest und hier Note 6 von Seite 455 am Ende.

[5] ‚Ein verengländeter Gozzitaner'. Der Name der Insel Gozzo (lat. Gaulus) ist maltesisch bekanntlich Ghaudex (*ʕăŭdeš*).

[6] Es wäre doch wohl pedantisch, wenn wir dies gozzitanische Italienisch-Englisch philologisch kommentieren wollten.

grand liberty. First of every thing is the vendor of fish because this man when not vend every fish, not confound, but put the fish in the cavet aud let the fish dormin for how many days and weeks he like, withou the Sanit proibix! (etc.)

Ein andres in den vorliegenden Witzblättern überreichlich ventiliertes Thema ist das versinkende Malta. ‚Malta niezla il bahar‘, ‚Malta ma fix!‘, ‚Malta icciaklak‘[1] oder ähnlich lauten die betreffenden Überschriften. Das maltesische Volk will eben nicht von dem Glauben lassen, daß seine schöne Insel früher oder später einmal ‚abbrechen‘ und ins Meer rutschen werde, — abbrechen von dem Felsenstamme, auf dem sie sitze und der da, wo er auf dem eigentlichen Meeresboden auftreffe, weil er sich nach unten hin immer mehr und mehr verjünge, nicht dicker sei als ein Baumstamm.[2] Unter den Artikeln, die dieser aufregenden Sache gelten, ist nun besonders folgender ‚arabische‘ Brief aus Nu. 23 (24. XI. 1906) — des roten Giahan natürlich — als recht interessant zu bezeichnen:

Min Skandria[3] fi 5 min el giari.[4] Lill hawwagia el mahbub, el gharef el kebìr, habibna Giahan; itawwal Allah taghala ghomru. We baghad ix-xeukat nabaracucom bil ahbar waslet ghala widneina li Malta nazila fi kiegh[5] el bahr!

Heda hua amar ghagib! Fi zmân is-sultan Suleimân it-tani, kan ir-rajes Ghabd-Alla Ben Gharùs gê we safar min Skandrìa ilai Malta — we baghad tlat xhur hedac ir-rajes, ragel kebìr we ghàref ghal chif, ragiagh fi Skandria we fi maktub li hua kal ‚Malta ma fix‘: we hua ma kanx jakdeb we kull ma kâl can sehih.

We kaif ax tistaghgeb, — ja ghazizna Giahan, Malta nazlet fil[6] kiegh el bahr we caif nazalet ragiaghet talaghet. Ghindna maktub, kaifa kàl ir-rajes Hag Ghabd-Allah Ben Gharùs, li min zmân ghal zmân Malta tinzel fil bahr we baghad xuejja targiagh titlagh. We in kad kanet nazalet we thobbu tusafiru ghindna nitolbucom tigiu fi Skaudria we iggibu maghcom kullhom el awlâd we

[1] ‚Malta wackelt‘ (*iččáqlaq* wackeln). [2] Vgl. B. Ilg, Maltesische Märchen II, S. 125.

[3] Hinsichtlich der Bezeichnung von ک und ق herrscht hier arge Verwirrung; vgl. Note 3 auf Seite 453.

[4] Dagegen daß ج hier als *ǧ* gedacht ist, läßt sich nicht viel einwenden; denn in Alexandria spricht man es im allgemeinen nicht als *g* (im franz. grand), allerdings auch nicht gerade als *ǧ*, sondern meistens als *ž*.

[5] قاع (*qíĕḥ* und nie anders hörte ich hierfür auf Malta).

[6] Der Artikel nimmt sich in diesem Annexionsverhältnis bös aus. Die Anwendung des Annexionsverhältnisses ist im Maltesischen bekanntlich eine äußerst beschränkte; daher die Verwirrung.

tokoghdu maghna we takulu el hommos, we el cuscus bel filfel, we el hraimi, we el bezìna.[1]

Hèda hia xeukàtna we aktabulna cul ma xtaktu

we domtom

Hag Josef Efendi.

Die drei ersten dieser Proben aus der Korrespondenz im Giahan gelten indessen nicht nur ihren Themen, sondern sollen — durch das Schauderhafte ihrer Fremdsprachigkeit und deren Inkorrektheiten — dem Malteser ins Herz reden, daß er seine schöne Muttersprache endlich richtig schreiben lerne und es aufgeben möge, seine Briefe in fremden Sprachen zusammenzustoppeln. Dagegen kommt bei der vierten dieser Proben jenes pädagogische Etwas nicht ins Spiel; hier wird ein in nicht gar zu schlechtem Alexandria-Arabisch aufgesetzter Brief dem Thema selber zuliebe den Lesern vorgelegt. Und doch liegt in der Tatsache, daß überhaupt ein ägypto-arabischer Brief den Lesern eines maltesischen Witzblattes vorgesetzt werden darf, auch eine Belehrung, nämlich eine, die sich hauptsächlich an die gräßlichen Phönikomanen Maltas richtet und sich etwa folgendermaßen anhört: wenn ihr nebst den meisten, einigermaßen intelligenten Maltesern sonst, diesen ägypto-arabischen Brief ganz oder zu Dreiviertel versteht, — wie könnt ihr da die Sprache unsrer Insel für Punisch ausgeben?

Und zum Schlusse zwei maltesische Rebusse, die in Aussicht gestellte Schlußdelikatesse!

Der erste, der sehr kurz ist und sich über dem Thema **Profeta Giona** ‚Prophet Jonas' aufbaut, ist in Nu. 16 (6. X. 1906) in folgender Fassung zu finden:

N E P T RO A A

Es steht also **Pro in** (f) **eta**, und Profeta innerhalb (**giò**) **na**.

Der zweite, längere Rebus — oder sollten wir besser sagen: Typis — aus Nu. 82 (11. I. 1908) gibt den Satz: *Frêdu šíref fittíĕqa ta fúŏq il-beit il'âli; ḥássu ḥazîn, daḥḥalúŏḥ ǧolfríĕš* ‚Fredo guckte im (aus dem)

[1] Die Namen der drei Gerichte كسكس بالفلفل, الغُرَيِّبَة (denn dies ist wohl mit dem el hraimi gemeint!) und البزين — s. zu allen Dozy, Suppl. — weisen allerdings mehr auf Tripolis und den weiteren Maġreb hin (wenigstens im allgemeinen), ebenso die Sprachformen kaif ax (كيفاش ‚wie'), nabaracucom und nitolbucom. Doch das Arabische von Alexandria ist ja zu dreiviertel maġrebinisch.

oberen Dachfenster in die Höhe; er fühlte sich unwohl (*u* = „sich"; vgl. Note 2, S. 457), sie steckten ihn in Bettdecken' in folgender Komplikation wieder:

— du — I — xi — T

TK T T/I I A/L L

HASU

RI I H L EX

Erklärung: Es steht im (F) re (= d unserer Notenbezeichnung!) ein du, und ein xi-re in (f) it; dann kommen T und K (d. h. ق) mit ihren Buchstabennamen tie und ka; ferner: ta steht über (fuk) il zwischen (bei = *bēn*; das Schluß-*n* fällt nach Diphthongen häufig fort, — vgl. *tnēī* ‚zwei' für *tnēīn*, vgl. ferner au und haun zusammen in Scharade 10) den Buchstaben t i l hoch (ghali); dann ist hasu statt hassu eine fehlerhafte, schlechte Schreibung (hazìn = ‚schlecht'); man hat ferner hineingesteckt (dahhalu) ein h in das il (giò il) und gio il in (f) riex!

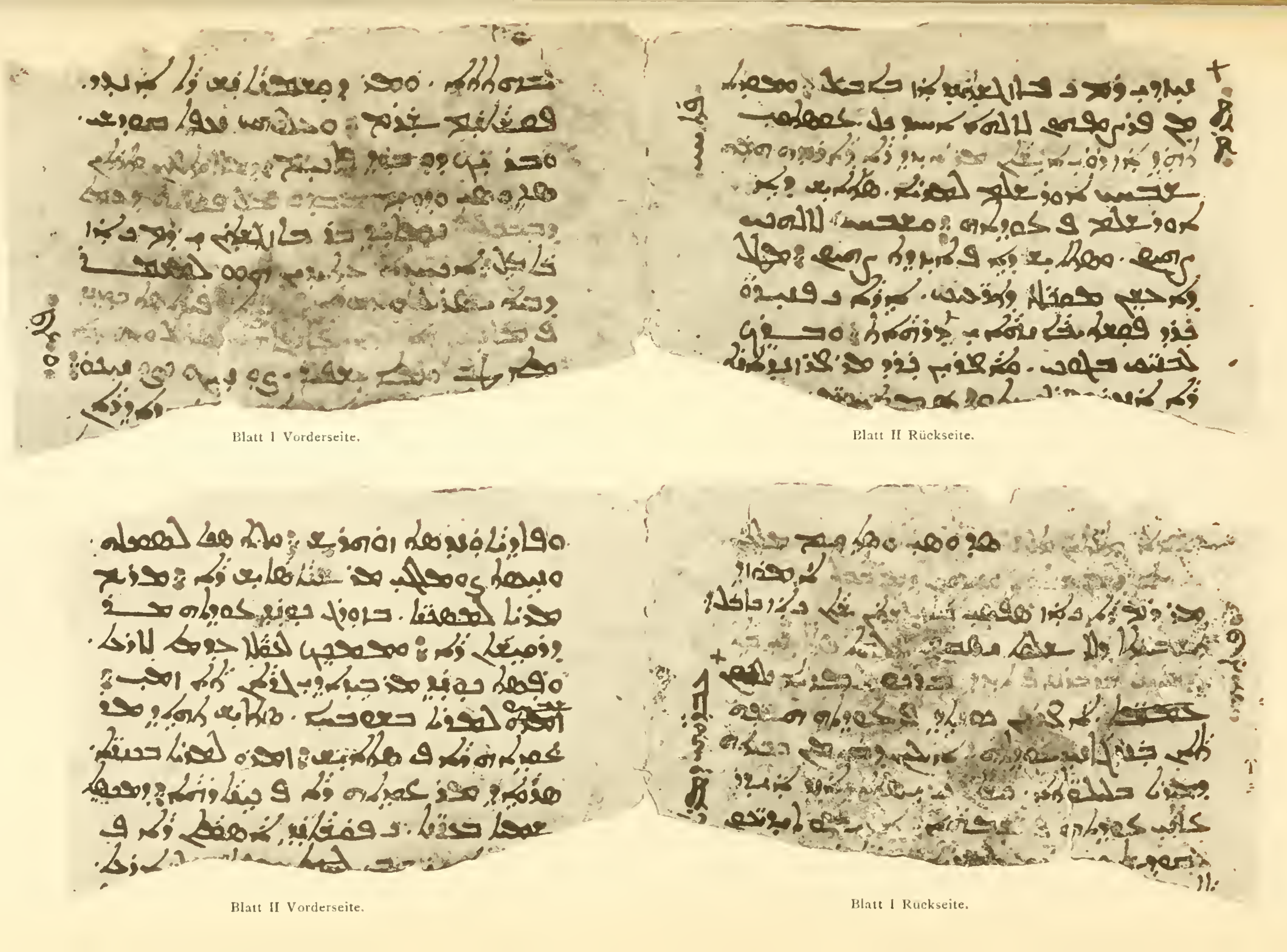
Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.







Steinmetzer, Die Sinnbilder auf dem Grenzstein des Nazi-Marutaš.



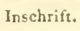
Blatt I Vorderseite. — Blatt II Rückseite.

Blatt II Vorderseite. — Blatt I Rückseite.

F. W. K. MÜLLER, Syrisch-neupersisches Psalmenbruchstück.

1





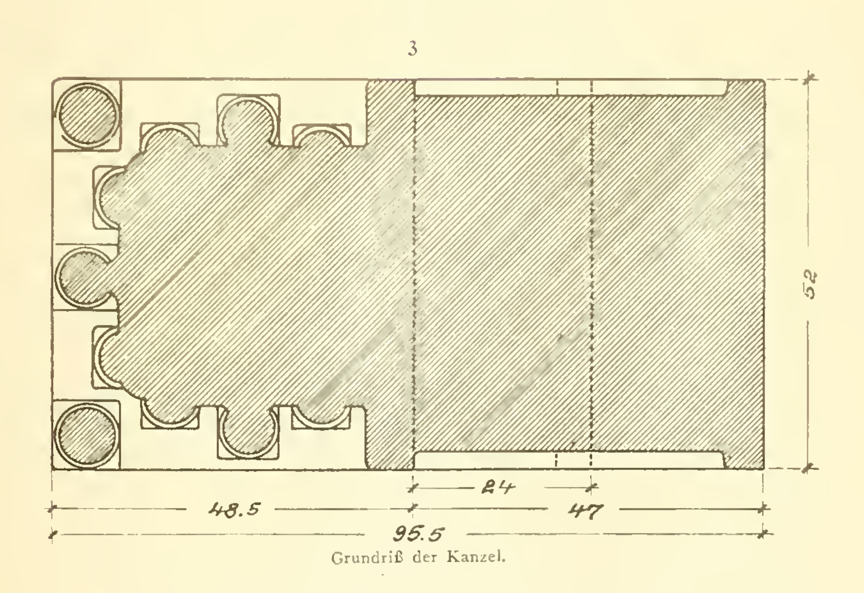
Inschrift.

2



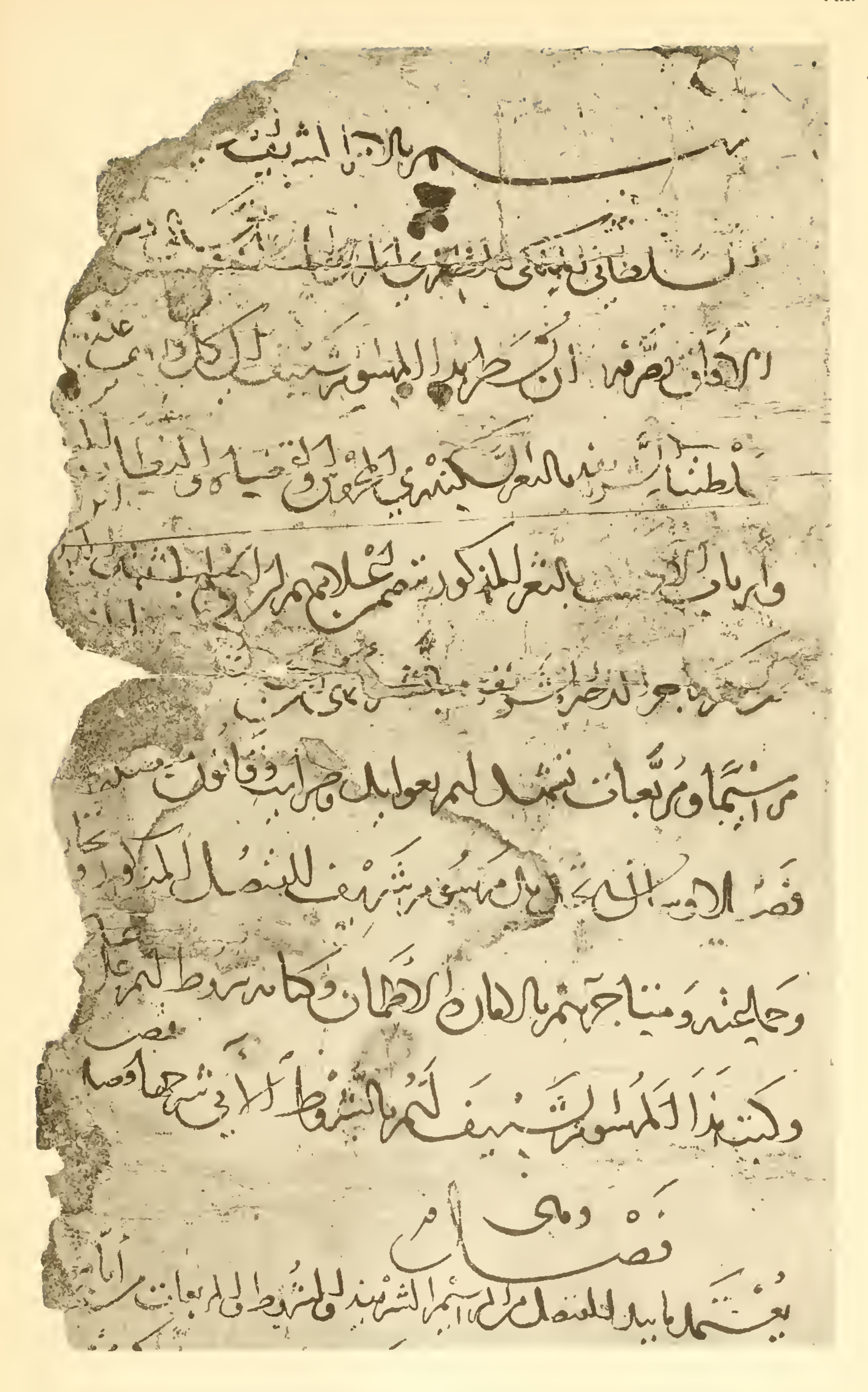
Alte Kanzel.

3



Grundriß der Kanzel.

SOBERNHEIM. Eine hebräisch-arabische Inschrift in Aleppo.



Moritz, Ein Firman des Sultans Selim I. vom Jahre 1517.